FILOSOFIE CREŞTIN ORTODOXĂ
Probleme şi mişcări filosofice

Traducere după
VOLUMUL AL XII-LEA
Al Colecţiei lucrărilor lui

GEORGES FLOROVSKY
Profesor Emerit de Istoria Bisericii de Răsărit
Universitatea Harvard

Editor General
Richard S. Haugh
Cercetător aflat în vizită la
Şcoala Teologică Andover Newton

Tradusă din limbi variate de traducători menţionaţi
la sfârşitul fiecărui capitol

Büchervertriesbsansalt
Postfach 461, Fl – 9490 Vaduz, Europa
[Agent exclusiv de vânzări: Notable & Academic Books
P.O. Box 470 Belmont MA [USA] 02187]

FILOSOFIE
Probleme şi mişcări filosofice
ISNB 3-905238—16—O

© Copyright 1989 după Büchervertriesbsansalt
Toate drepturile rezervate
Traducere din engleză efectuată după original

FILOSOFIE ŞI TEOLOGIE ÎN CONTEXTUL ÎNCERCĂRILOR DE A DEFINII O FORMĂ ŞI A GĂSII O STRUCTURĂ DE ÎNCADRARE A MENTALITĂŢII EUROPENE

Prezentul compendiu de studii filosofice creştine variază pe o tematică destul de bogată. Sunt atinse puncte nevralgice ale diferitelor şcoli de filosofie din spaţiul european (rusă, ucraineană, germană, greacă etc). Toate articolele încearcă să ofere răspunsuri filosofice la diferite probleme de teologie cu privire la marile probleme antropologice a celor care vieţuiesc în spaţiul european pe parcursul ultimelor secole. Studiile nu sunt răspunsuri absolute, ci mai mult un fel de încercări de a oferii nişte soluţii viabile diferitelor întrebări pe care omul şi le-a ridicat pe parcursul existenţei lui. Autorul lasă la atitudinea critică a cititorului diferitele subiecte de abordare. Studiile sunt întemeiate pe realizarea concretă a faptului că civilizaţia actuală (la fel ca şi cea antică) este în declin şi dimpreună cu acest declin diferitele mişcări filosofice şi cuplarea lor cu diferitele culturi naţionale. În prezent s-au încercat mai multe soluţionări la adresa complexităţii fenomenologice a mişcărilor filosofice. Fără premizele pocăinţei, a unei viziuni noetice a teologiei autentice şi a unor teologi care să ştie cum să trateze diferitele crize ale omului aflat în faţa morţii, necesităţii mântuirii, răscumpărării şi desăvârşirii lăuntrice, europeanul fuge din nefericire pe drumul pierzării după cum este arătat în primul eseu al acestui volum. Drumul şi calea filosofică este destul de periculoasă. Ea nu poate fi sigură dacă nu îşi are metoda teologică ca şi sursă de exactitate.

Astfel, „raţiunea” mult lăudată şi scontată de exemplu de revoluţionarii francezi din 1789 şi de scolastica romană aristoletică a lui Toma de Aquino este cea care joacă diferite farse omului aflat în procesul cunoaşterii şi al integrării faţă de mediul natural înconjurător. Raporturile economice şi cele sociale nu pot fi înţelese deplin prin simpla descifrare a unor mentalităţi morbide. Autorul volumului de faţă crede într-o anumită viclenie sau posibilitate de înşelare a raţiunii omului, într-o capacitate de înşelare a gândirii omului care îl poate îndrepta pe căi periculoase şi obscure. Începând cu perioada antichităţii şi terminând cu modernitatea, raţiunea este cea care îl conduce pe om în procesul cugetării şi al descoperirilor ştiinţifice de tot felul. Primul articol al acestui volum analizează diferitele mutaţii ale raţiunii dintr-o perspectivă slavofilă, a raportului marii Rusii cu diferitele culturi înconjurătoare şi în special raportul ei cu marile culturi ale timpurilor antice greceşti şi romane şi filosofiilor lor corespunzătoare. Filosofia este cea care îl face pe om să aibă discernământ în acţiunile lui. Omul nu este un simplu mizantrop, o existenţă care se poate definii la un reducţionsim industrial, tehnic sau econimic. Al doilea studiu analizează un subiect bine definit al crizei idealismului german. Idealismul s-a voit a fi o teologie care să ofere un răspuns tuturor problemelor lăuntrice ale omului. În cele din urmă am ajuns într-un punct mort. Ca o consecinţă a idealismului apare protestantismul. Aceasta nu însemnă că el este o ramură a elementului german, originile lui se trag din filosofia elină.

Prezentul volum include şi un articol despre sfârşitul mort al romantismului avându-l ca exponent pe Alexander Herzen şi dialectica sa filosofică. Ideologia romantică este impregnată de patosul necesităţii, în timp ce istoria romantică este o teorie specifică a mutaţiilor. Articolul despre metafizica judecăţii analizează tipurile de judecată sistematică şi analitică după filosofia lui Immanuel Kant. Premizele metafizice ale utopismului analizează faptul că lumea sfineţeniei este mult mai reală şi mai preţioasă decât lumea de aici şi prin retragere putem trece dincolo în lumea realului evitând a fii utopici. În articolul despre Feodorov şi proiectul lumii imaginare proiectate de regimul sovietic, cauza comună a interogaţiei filosofice a devenit comunismul de sorginte extremistă. Urmează apoi un articol despre marea înţelepciune a lui Dumnezeu comparată cu slaba şi şubreda înţelepciune omenească. „Oboseala duhului" este o recenzie mult dezbătută a părerii critice a părintelui Georges Florovski pe marginea cărţii „Stâlpul şi temelia adevărului" a părintelui Pavel Florenski. Urmează un articol analitic despre filosofia lui Charles Renouvier urmat de o analiză a filosofiei naţionale din Rusia. Renouvier a fost cel care a văzut în filosofie o analiză apocaliptică a sfârşitului şi a unităţii finale a vieţii şi a tuturor intreprinderilor umane. Mai există şi un articol despre prinţul S. N. Trubeţkoi ca filosof. Mai este un articol despre filosofia lui Chişenski din Ucraina şi unul despre substanţierea relativismului logic. Toate sunt un fel de îngemănare de erudiţie teologică.

Ar trebui sublinat aici că de mai multe ori s-au încercat tot felul de modalităţi de a analiza filosofic diferitele curente care au scandalizat filosofic conştiinţa Europei în ultimele decade. Nu se poate vorbii de o mentalitate filosofică deplină în gândirea Europei fără mai multe resurse pe care le avem de îndemână. Studiile intreprinse aici sunt o dovadă în acest sens. Ele ne ajută să vedem mai în profunzime anumite aspecte legate de psihicul omenesc şi de modul în care acesta este condus şi dus la realizare. Dacă mentalităţile formate în şcolile europene nu sunt pline de sinceritate şi de siguranţă în ceea ce priveşte trăsăturile generale pe care le propagă, se riscă anihilarea ontoloigcă a omului, degradarea sa, punerea lui într-un raport de inferioritate faţă de lumea dimprejur şi mai presus de orice degradarea raporturilor omului cu realitatea ultimă: Dumnezeu. Deşi s-au emis mai multe acuzaţii cum că filosofia este lipsită de semnificaţie, că se filosofează prea mult şi în deşert, că ea nu ajută la nimic şi crează în plan social un mod de exitenţă parazitar, totuşi în plan social are şi ea o anumită semnificaţie mai profundă. Nu poate fi ignorată şi trecută cu vederea. Filosofia ne ajută să analizăm coordonatele generale ale modului în care este guvernat şi adminsitrat un stat, dincolo de cifre, aspecte demografice, interese politice şi teritoriale. Filosofia este cea care ne poate singura un echilibru şi o balanţă în tratarea unor probleme sociale detrimentale.

Apendixul (adaosul final) al prezentului volum include un articol despre Alexander Soljeniţân şi protestul lui literar împotriva ideologiei marxiste a regimului reducţionist de tip stalinist. Alexander Soljeniţân a fost un autor care a avut mult de suferit din cauza îngustimii şi a reducţionimsului impus de interesele nerealiste ale fostei Uniunii Sovietice. Aluziile fine la adresa despostismul sistemului stalinist sunt proeminete în articolul semnat de profesorul Richard Haugh şi ele rămân o mărturie istorică de tristă amintire pentru Ortodoxia pravoslavnică. Stalinismul, din nefricire, a reprezentat o lovitură gravă adusă creştinsimului în general. Este cât se poate de clar că Rusia a avut enorm de mult de pierdut din cauza ideologiei atee comuniste care a fost inoculată deliberat în rândul maselor largi de oameni rău intenţionaţi. Modul de viaţă comunist evita să i-a în calcul problema fundamentală ultimă a omului: raportul lui cu viaţa de dincolo. Totul se rudeucea numai la condiţile de aici. Acest raport poate fi stabilit şi susţinut numai de religie. Fără religie omul, din nefericire, este un animal muritor care vine de nicăieri şi merge nicăieri. Religia nu a fost instituită de om, ci de Dumnezeu. Nu omul are ultimul cuvânt în mişcarea lui spre Dumnezeu, ci Dumnezeu este Cel are ultimele cuvinte şi decizii. Deşi pe parcursul istoriei omul a încercat de mai multe ori să îşi asume indirect acest rol, Dumnezeu a fost Cel care a hotărât cum trebuie soluţionate vremurile de criză, chiar şi filosofică, a omului. Dacă omul s-ar fi redus numai la simplele necesităţi de vieţuire oferite de regimul comunist, ar fi fost de mult pierdut din punct de vedere sufletesc. El nu s-ar mai fi putut regăsii pe sine în viaţa credinţei. Raportul dintre religie şi credinţă este cât se poate de strâns. Dacă religia este forma instituţională, credinţa este partea practică a acesteia. Dacă religia este o formă mai derogatorie şi mai amplă a raportului stabilit liber cu Dumnezeu, credinţa este mişcarea viabilă a sufletului spre cele cereşti. Între credinţă şi viaţa sufletească există un raport filosofic. Acest raport are de a face mai mult cu

aspectul formal al credinţei şi cu modul în care ne raportăm la cele duhovniceşti şi la faptul că nu toţi oamenii sunt dispuşi să primească mesajele teologice mai profunde. Scripturile ne îndeamnă ca „să nu dăm cele sfinte porcilor.” Înţelegem prin aceasta în sens derogatoriu precauţia de a nu ne lipsii de o viaţă duhovnicească normală şi la faptul că nu toţi oamenii sunt dispuşi să primească mesajele teologice mai profunde. Din nefericire sunt unii care preferă se se rezume numai la cele de suprafaţă şi la cele aparente. În ultimă instanţă lor de sânt adresate aceste rânduri.

Deşi teologic natura umană se află din nefericire într-un stadiu căzut, deviat de pe calea pe care a fost menită să se desăvârşească, totuşi, nu trebuie să fim exclusivişti şi să nu mai avem posibilitatea de a lua în consideraţie o posibilă îndreptare a ei. Restaurarea generală naturii umane se poate realiza la nivel obiectiv prin credinţă, prin filosofie în sens mai larg. Nu trebuie uitată semnificaţia generală a filosofiei şi a posibilităţilor creative care ar putea devia din ea. Ceea ce ne spun studile de aici este faptul că unul dintre atribuitele lui Dumnezeu este înţelepciunea sau că Dumnezeu în raport cu omul este Atotînţelept. Prin urmare şi omul este chemat să fie înţelept ca fiind „chip şi asemănare al Acestuia.” Deşi există un posibil antagosnim între înţelepciunea omului şi cea a lui Dumnezeu, totuşi, mizând pe bunătatea şi îndurararaea lui Dumnezeu, omul poate să se plaseze într-un raport de echilibru şi de stabilitate în relaţia lui dialogică cu Dumnezeu. Omului nu i se cere să fie ignorant şi lipsit de o orinetare generală sănătoasă în cele pe care le întreprinde la nivel obiecitv pe parcursul vieţii. În general, omului nu i se cere însă să îşi supra evaluzeze capacităţile sale şi să îşi croiască un drum care merge independent faţă de sensul general al ordinii şi frumuseţii creaţiei lăsate de Dumnezeu. Filosofic şi teologic, omului i se cere să fie smerit şi să îşi cunoască propria neputinţă şi nimcinicie în faţa măreţiei lui Dumnezeu. Numai teologia ca şi ştiinţă şi disciplină îi poate conferii filosofiei un loc potrivit în contextul lumii cercetării şi a căutărilor genuine a gândirii umane.

Radu Teodorescu

ÎNŞTIINŢĂRI

„Viclenia Raţiunii” a apărut ca şi articol original în rusă în 1921 în *Iskod k vostoku* (Sofia, Bulgaria), pp. 28-39. *Tradus din rusă de Catherine Boyle.*

„Criza Idealismului German: I – ‘Elenismul’ Idealismului German” a apărut ca şi articol original „Die Krise des deustschen Idealismus: I – Der Hellenismus des deutschen Idealismus” în *Orient und Occident* (Heft 11; Leiptzig, 1931), pp. 1-8. *Traducere din limba germană de Claudia Witte.*

„Criza Idealismului German: II – Criza Idealismului ca şi criză a Reformei” apărută original în Germană ca şi „Die Krise des deutschen Idealismus II – „Die Krise des deutschen Idealismus als die Krise der Reformation” în *Orient und Occident* (Heft 12; Leitpzig, 1932), pp. 2-12. *Traducere din limba germană de Claudia Witte.*

„Sfârşitul mort al Romantismului” a apărut original în germană ca şi “Die sackgassen der Romantik” în *Orient und Occident* (Heft 4; Leiptzig, 1930), pp. 14-37. *Traducere din limba germană de Claudia Witte.*

„Despre metafizica judecăţii” apărut original în rusă în *Sbornik statei posviaschennyi P.B. Struve* (Prague, 1925) pp. 425-437. *Traducere din limba rusă de Catherine Boyle.*

„Premizele metafizice ale utopianismului” apărut original în rusescul *Put’* IV (Paris, 1926), pp. 22-53. *Traducere din limba rusă de Catherine Boyle.*

„Feodorov şi proiectul cauzei imaginare” apărut originar în *Sovremenie Zapiski,* No. 59 (Paris, 1935), pp. 399-414. *Traducere din limba rusă de Catherine Boyle.*

„Înţelepciunea omenească şi Marea Înţelepciune a lui Dumnezeu” apărut în rusescul *Mladorus: periodicheskii sbornik, kniga pervaia* (Prague, Slavianskoe Izdatelstvo, 1922). *Traducere din limba rusă de Roberta Reeder.*

„Oboseala Duhului” este un articol pe marginea cărţii Părintelui Pavel Florenski intitulată: *Stolp I utverzdenie istiny*. Text original apărut în rusescul *Put’*, No. 20 (Februarie, 1930). *Traducere din limba rusă de Roberta Reeder.*

„Despre Charles Renouvier” este o analiză filosofică efectuată asupra filosofiei lui Renouvier la aniversarea a 25 de ani de la moartea sa. Analiza a apărut original în rusescul *Put’* (1928), pp. 111-116. *Traducere din rusă de Roberta Reeder.*

„Despre cartea lui Koyré: *La philosophie el le probleme nationale en Russie*” apărut original în rusă în *Put’* nr. 30 (Octombrie, 1931). *Traducere din rusă de Roberta Reeder.*

„Prinţul S. N. Trubeţkoi ca şi filosof” apărut în rusescul *Put’* nr. 19 (noiembrie, 1931), pp. 118-119. *Traducere din rusă de Roberta Reeder.*

„Despre filosofia lui Chişenski în Ucraina” apărută original în *Put’* Nr. 30 (Octombrie 1931). *Traducere din limba rusă de Roberta Reeder.*

„Despre substanţierea relativismului logic” apărută în rusă ca şi “K obosnovaniiu logicheskogo relativisma” în *Uchenie zapiski I* (Prague, 1924), pp. 93-125. *Traducere din limba rusă de Catherine Boyle.*

NOTA EDITORULUI CU PRIVIRE LA APENDIX

Articolul de la apendix este inclus în acest volum din două motive. Mai întâi, părintele Florovski a manifestat un interes constant în munca de cercetare a scrierilor Profesorului Doctor Haugh. Părintele Florovski a citit câteva din scrierile teologice ale profesorului Haugh cu privire la teologie, literatură, istorie şi filosofie şi a fost destul de entuziasmat cu privire la ele. Nu a fost prima dată când părintele Florovski s-a exprimat public cu privire la munca Doctorului Haugh. Părintele Florovski a scris cu privire la cartea Dr. Haugh *Fotie şi carolingienii: Controversa Trinitară* că este *„una din contribuţiile contemporane majore la istoria doctrinei creştine.”*

Părintele Florovski a scris că articolul Dr. Haugh despre „Hawthrone şi Dostoievski” (conţinut în Apendicele volumului al unsprezecelea din *Colecţia lucrărilor lui Georges Florovski – Teologie şi Literatură*) a fost una „din cele mai penetrante şi perceptive lucrări despre un subiect tratat destul de vag în timpurile de mai înainte.” Capacitatea extensivă a profesorului Dr. Haugh în probleme de literatură şi teologie precum şi analiza sa perceptivă a acestui subiect (în special personajele) face acest articol necesar citirii pentru o înţelegere mai profundă a cărţii *Crimă şi pedeapsă*. După mine, fondul teologic al lumilor lui Hawthrone şi Dostoievski – şi prin extensiune, o bună parte a lumii literaturii americane – nu au mai fost niciodată analizate cu o astfel de componenţă. Cunoştinţele Dr. Haugh despre Părinţii Bisericii se adaugă bogatei şi penetrantei sale analize a lui Hawthorne şi Dostoievski.”

Părintele Florovski a citit un sumar al articolului despre „Viziunea lui Dostoevski asupra epocii de aur şi Libertatea Umană” (conţinut în apendicele volumului al unsprezecelea din *Colecţia lucrărilor lui Georges Florovski – Teologie şi literatură*) şi l-a considerat ca fiind „una din cele mai perceptive şi necesare lucrări de criticism din cele câte s-au scris.”

Ceea ce l-a interesat pe părintele Florovski despre articolul „Fundamentele filosofice ale viziunii despre artă

ale lui Soljeniţân” nu a fost doar „capacitatea de a compara viziunea lui Soljeniţân cu gândirea lui Dostoevski ci şi contrastrea ei cu cea a lui Tolstoi... Ar fi o greşeală ca cititorul să neglijeze notele de subsol care conţin nişte comparaţii şi contraste destul de bogate.”

Cititorul poate judeca singur.

Al doilea motiv pentru care credem de cuviinţă să publicăm prezentul articol în acest volum este faptul că îi aduce o nouă dimensiune cărţii, una care ar fi fost voită şi de părintele Florovski.

Acest articol a apărut prima dată în 1973 şi a fost republicat în 1975 în ediţia Collier Macmillan Paperback *Alexander Soljeniţân: eseuri critice şi materiale documentare* editate de John B. Dunlop, Richard Haugh şi Alexis Klimioff. Este unul din eseurile care formează o porţiune a unei cărţi compusă de Dr. Haugh despre religie şi literatură în spre finalul vieţii sale. Articolul este tipărit cu acordul autorului.

VICLENIA RAŢIUNII

„Nu vă bucuraţi în aceasta că duhurile
se pleacă vouă; ci mai cu seamă bucuraţi-vă că
numele voastre sunt scrise în ceruri.”
(Luca X, 20)

Πλήν έν τούτω μή χαίρετε ότι τά πνεύματα
ίμϊν ύποτάσσετε, χαίρετε δέ ötι τά όνόματα
ύμών έγγέγραπται έν τοϊς ούρανοϊς.

S-a vorbit mult despre «criza culturii europene», a gândirii şi a vieţii atât în Occident cât şi în Orient. Primii slavofili dimpreună cu romanticii occidentali au pătruns acest mister numit «păcatul originar al Europei» desemnat ca fiind «raţionalismul» «Lipsa de viaţă» ce aduce cu sine răceala ştiinţei şi a cunoaşterii – tema principală a tragediei lui Faust – este de multă vreme un subiect destul de la modă. «Iar cel care cunoaşte mai mult decât toţi trebuie să plângă cel mai cu amar dintre toţi având în vedere că arborele cunoaşterii nu este arborele vieţii» – aşa sau pronunţat cu puţin timp în urmă buzele lui Manfred asupra condamnării fatale a civilizaţiei «europene», cu deplina ei încerdere în cultul «raţiunii» şi în cultul principiilor abstracte. Acest lucru se poate trasa pe tot cuprinsul secolului al XIX-lea undeva în adâncuri răbufnirile înflăcărate ale acestui proces tragic şi nesănătos ce s-a realizat, această «distrugere de sine a Raţiunii» – *die Selbstzersetung und Verzweiflung der Vernuft,* după cum scria Schelling.

Romanticii – Goethe, Carlyle, Schopenhauer, Nietzsche, Hartmann, Renan, Ibsen, Metterlink. Mai întâi precauţi apoi din ce în ce mai furioşi. Prin intermediul lor s-au ridicat valuri întregi de «iraţionalism». Interesaţi de aproape orice, romanticii şi-au exteriorizat sentimentele până şi prin atitudinile religioase şi asupra percepţiei

estetice a vieţii. Începând cu remarcile «literare» despre corupţia ştiinţei şi până la atracţia adâncurilor satanice ale magiei negre trecând prin renaşterea cultului orgiastic a lui Dyonisos şi Ceres; de la negarea ateistă şi superficială a dogmei creştine până la justificarea inspirată a «diversităţii experienţei religioase», de la chemarea reîntoarcerii la natură până la futurism – pretutindeni există o evidenţă clară a unei lipse profunde de credinţă în cunoaşterea raţională, în înţelepciunea tradiţională a sistemelor. «Intuiţia» a înlocuit în mod triumfător «logica» şi chiar miezul cogniţiei ştiinţifice a «adevărului» dispare fie în lumina pală a adaptării biologice la condiţiile existenţei sau în flacăra aprinsă a simţului mistic şi al extazului panteist. Natura dinamică a cosmosului începe să fie simţită, visul înălţător a lui Feuerbach prinde viaţă – cel al «creaţiei» lui Dumnezeu – deorece este reînviată idea arhaică a «dezvoltării absolutului», a unei lumi incomplete.

Un filosof rus contemporan precum şi teoretician al dreptului a trasat de curând o schemă grafică a “crizei sensului contemporan al justiţiei” – la modul strict vorbind – a întregului punct de vedere social ca un întreg, o caricatură la adresa «utopiei paradisului terestru». În procesul testului timpului s-a descoperit incapacitatea gândirii umane de a sistematiza un plan pentru organizarea vieţii în care sursa nemulţumirii să fie deplin eliminată, în care nu va mai exista rău social. A fost deplin depăşită puterea fascinaţiei produsă de cuvintele înţelepciunii socio-politice, fiecare din aceste cuvinte ţinând a fi ultimul. De abea acum s-a ridicat îndoiala asupra dogmelor evidente prin sine a credinţei socio-istorice. Dezamăgiri considerabile au stins speranţele venirii unei «păcii eterne», a prosperităţii generale precum şi credinţa în ascensiunea culturală a unei umanităţi unite. Convingerea că nu există şi nu poate exista un plan atotmântuitor pentru a «structura» viaţa deplin şi definitiv creşte în mod gradual. Credinţa este frântă de omnipotenţa “codului” unor legi naturale şi de “codul” justiţiei sociale.

Acestea nu sunt numai o simplă teorie ci deasemenea sunt şi viaţă. Nu este oare cel mai probabil că istoria curentă a unui stat democratic englez serveşte ca şi exemplu la stabilirea tacită a «primatului vieţii» asupra unei legislaţii abstracte?! Acolo «realitatea» a luat de multă vreme partea «dreptului scris» astfel încât formulele oficiale exprimă «futuristic» ce se întâmplă «în actualitate». Iată care este cel mai important lucru dintre toate – nu se face nici o încercare de a corecta «normele» arhaice – şi de a securiza conţinutul transformat al vieţii sociale într-o nouă formă. Încrederea şi interesul în «formule» "s-a uscat" psihologic fiind succedate de speranţa în puterea creatoare a creaţiilor individuale, ceva care până la urmă nu asumă forţa a nimic «nemişcat».

Astfel – pentru ca toţi să audă – sunt pronunţate cuvinte incompatibile şi curajoase despre «pieirea Occidentului». Un gând ce nu demult părea monstruos începe a se mişca în chiar centrul câmpului duhovnicesc al viziunii, un gând ce constituie la modul probabil nu un «nou eon de istorie a lumii», dar un eveniment în acord cu traiectoria istorică a lumii care nu este cu nimic mai semnificativă decât cea experimentată de Augustin. Nimeni după Hegel nu va mai repeta faptul că timpul nostru este „ultimul" şi stadiul „concludent" al acestui proces evoluţionar. Orizontul istoric s-a topit, a dispărut: în faţa tuturor se afla deschisă infinitatea.

Oricât de impresionante ar fi aceste simptoame ale morţii înţelepciunii „nemuritoare şi absolute," rădăcinile care sunt înfipte în solul istoriei – până la Roma republicană şi la logica aristotelică – totuşi trebuie răspuns la următoare întrebare: oare zorii coloraţi în roz vor mai răsări într-o nouă şi strălucitoare zi peste civilizaţia actuală? Îşi va mai găsi oare Occidentul întru sine putere neatinsă şi proaspătă pentru a-şi realiza visul de a se reînnoi nu numai în gândire cât şi în actualitate? – cam asta se întreba şi Herzen acum o jumătate de secol. Se pare că la fel cu el trebuie să răspundem acestei îndoieli sceptice dacă nu cu o negaţie sceptică cel puţin cu o

negaţie totală. Aici vorbesc din nou „faptele”.

„Ne ia puţin să respingem o idee frumoasă, trebuie ca aceasta să fie înlocuită de o idee egal de frumoasă,” spunea Dostoievski prin buzele unuia din eroii săi: astfel eu, nedorind să-mi împart sentimentele voi respinge negaţia în inima mea deşi aceasta o voi face cu forţa.” Iată ce s-a întâmplat în occident. Herzen este cel care a observat „idolatria de buzunar” a europeanului care este forţat să părăsească orice gândire adevărată în loc să-şi „lărgească cercul acţiunii” a preferat să i-a o funie care să-i lege picioarele şi care – dacă este posibil – să lege şi picioarele altora astfel încât munca creaţiei sale să devină o autoritate punitivă asupra lui însuşi.”

Pierzându-şi încrederea în formulele goale şi îngheţate ale scolasticismului protestant şi în dogmaticele reci şi legaliste ale romano-catolicismului scolastic europenii stau în retragere într-un număr masiv. Dar încotro apucă? În monism, în teozofie, în budism! Nu mai departe. Iată deci acelaşi „raţionalism,” aceiaşi tânjire după formule, aceiaşi atracţie în spre „doctrine” pseudo-ştiinţifice – într-un cuvânt, crezul într-o logică irefutabilă. Dumnezeul creştin este înlocuit într-un mod destul de vag – de Natură, în a cărei onoare deja noii pastori necredincioşi protestanţi îşi susţin *Sonntagspredigten*-ul lor. În alte cazuri locul Lui este înlocuit cu un concept destul de vag al unei Forţe Înalte destul de eluzive care conduce lumea în conformitate cu legi nemişcate. Această forţă răspunde la invocări şi jurăminte. Astfel revolta împotriva gândirii „scolasticismului” european nu merge mai departe de gnoză – care devine idealul cunoaşterii religioase – fără să obţină adevărata libertate a vieţii religioase. *Convertirile religioase din Occident nu-şi scot neofiţii afară din cercul naturalismului.* Acesta este cazul lui Huisman după binecunoscuta frază a lui N. Berdiaev: în timpul nostru trebuie să fii martirul unei *Tebaide rafinate*. Stors de dorinţa pentru împlinire vitală, europeanul îşi caută remediul în banalitatea torturantă a pozitivismului şi a „realismului,” în distrugerea decadentă a

convenţionalităţilor, într-un individualism orgiastic trecând prin adâncurile tenebroase ale satanismului şi magiei negre. Europeanul este redus la cenuşă şi prin urmare fuge din nou la protecţia catedralei. Forţele întunericului nu au fost scoase şi exorcizate din el fără nici un motiv. Aceste forţe „învinse" la intrarea lui în catedrală s-au oprit întocmai ca nişte monştrii pe acoperişul unei case rămânând încremeniţi şi privind prin fereastră la cei dinăuntru. Chiar şi pe culmile acelei *de la vie dévote* Huisman rămâne un „decadent" tipic. El acceptă valorile religioase numai estetic, nu şi religios. El îşi caută balsam pentru rănile sale duhovniceşti – balsam care în mod inevitabil vindecă. În poveştile folclorice ale europeanului occidental se poate simţii atracţia în spre deformările şi distorsiunile vieţii precum şi multe valuri de erotism nesănătos. Aceasta nu este ceva accidental. În binecunoscuta sa carte despre experienţa religioasă care este întemeiată în mod exclusiv pe material „occidental" William James accentuează că iubirea religioasă a „sfinţilor" este convertită în ceea ce este în mod instinctiv repulsiv, în ceva care caută o situaţie neplăcută pentru a-şi da drumul şi a se manifesta. El îşi aminteşte cum Francisc din Assisi a vindecat răni leproase, îşi aminteşte cum anumiţi sfinţi lingeau rănile bolnavilor până le curăţau. El îşi aminteşte de viaţa Elisabetei a Ungariei şi de biografia madamei de Chantal fiind pline de astfel de detalii cu privire la slujirea până la limita ultimă în spitale. Iată ceva care ar fi repulsiv lecturii. Este destul să comparăm aceste lucruri cu o simplă predică religioasă saturată de purism etic de-a lui Tolstoi. Ne putem aduce aminte de convertirile unor intelectuali necredincioşi la tolstoianism şi mai apoi la Ortodoxie ca să nu ne mai aducem aminte de aşa numiţii *dukhobors* („luptătorii cu duhurile"). Comparativ cu acestea, limitaţie religioase ale duhului vestic iasă în relief în plină forţă. În mod neîndoielnic contrastul dintre elementele religioase care hrănesc estul şi vestul ies în relief. Între acestea stă acelaşi abis care separa în antichitate mistica estică de gândirea lui Montanus,

isihaştii atoniţi de falagelanţii germani, pe Sfântul Simeon Noul Teolog de Tereza a Spaniei. *Naturalismul misticii vestice se află în legătură organică cu raţionalismul gândirii vestice* care a fost simţit cu perspicacitate de Vladimir Soloviov combinând în imaginea lui Antihrist marea imagine a lui Apolo, completitudinea cunoaşterii ştiinţifice şi omnipotenţa magică peste elementele naturii.

Întâlnim combinaţii de genul „pozitivismului" şi a instituţiei în aproape toate manifestările reacţiei vest europene împotriva raţionalităţii. „Suflarea peste oasele uscate" este auzită în mod distinct în filosofia poetică a vieţii probabil în cea mai vividă expresie a intuitivismului. Patosul autentic şi creativ al „intuiţiei creative" a lui Bergson este asimilat ştiinţei într-un mod original. Metafizicianul francez substanţiază natura creativă a duhului ca şi o „mărturie de sine" nechestionabilă a experienţei interne. Aceasta este şi o dovadă „obiectivă" din psiho-fiziologie, psihiatrie şi biologie. Materia devine spiritualizată şi înduhovnicită, ea este de fapt doar un duh „îngreuiat." Ca şi rezultat este atins opusul: duhul devine materializat fiind tras în variabilitatea fluctuantă neîncetată a fervorii vitale invizibile, în acelaşi timp potenţialitate – atât materială cât şi duhovnicească. În limitele acestui tip de monism naturalist nu există o creaţie şi o libertate reală. Ceea ce Bergson numeşte creaţie este de fapt o noutate vizibilă de fenomene, dependentă de caracterul fluctuant al realităţii. Bergson este incapabil să spargă tăria de fier a necesităţii. Inevitabilitatea cauzală rămâne, doar că în locul unei compoziţii de tipul unui mozaic de influenţe, el plasează confluenţa organică a inevitabilităţii. Prin antitezele logice pure ce iasă la lumină în cursul evoluţionar întra-răspândit s-a stabilit originar natura acelui *„élan vitale."* Este demn de luat în considerare că elementul supra-raţional este realizat pe un plan în întregime „raţional"— cel al stăpânirilor succesive ale naturii. Nimic nu s-ar mai putea întâmpla în Bergson: într-adevăr, în expunerea caracterului cinematografic al cogniţiei „ştiinţifice" el nu neagă „ştiinţa" şi nu face nimic

altceva decât să înlocuiască prima ştiinţă falsă, „raţionalistă” cu una nouă şi „intuitivă.” La nivel genetic, acest oponent remarcabil al acelui *ratio* este într-adevăr un succesor direct al tradiţiei filosofice franceze care merge în urmă în mod ultim la marii raţionalişti – Descartes şi Melebranche. În acesta din urmă întâlnim în mod neaşteptat, din câte se pare, anticipări directe ale celor mai „moderne” idei ale lui Bergson.

Limitarea „europeană” a punctului de vedere a lui Bergson devine din ce în ce mai observabilă când este pusă în comparaţie cu pragmatismul american care este adânc înrădăcinat în duhul adevăratei căutări religioase creative. Trebuie remarcat că pe teren european pragmatismul devine lipsit de culoare şi impersonal. S-ar putea spune că Europa nu acceptă adevăratul „pragmatism” şi că ceea ce acceptă este doar un substitut pentru adevăratul lucru. „Gândul” fundamental al lui James constă în faptul că valoarea cunoaşterii nu stă în corespondenţa unui canon neschimbat al raţiunii ci mai mult în forţa moral creativă ce a fost transformată aici în identificarea veridicităţii cu utilitatea atunci când prin utilitate înţelegem – „utilitate temporală.” În cadrul schemei stilului de viaţă în care „omul este pentru sabat,” în care cea mai înaltă justiţie era *fiat justiţia, pereat mundus* – idea umanităţii adevărului nu a pătruns într-o schemă destul de îngustă în special atunci când prin „om” înţelegem nu pe europeanul „iluminat” mediu ci mai cu seamă „chipul şi asemănarea lui Dumnezeu.”

Dacă examinăm îndeaproape dezvoltarea filosofică a Europei în ultimele decade se poate observa cu uşurinţă că în spatele giulgiului vizibil al iraţionalismului se ascunde o mobilizare a tuturor forţelor raţionale, acestea îi i-au locul în sensul literal al cuvântului. *Cele mai puternice fenomene ale gândirii filosofice germane a timpurilor recente nu sunt nimic altceva decât renaşterea metafizicilor raţionale.* Aceasta devine din ce în ce mai clar având în vedere aşa numita „anti-psihanaliză.” Criticismul distructiv a lui Hrussel căruia el i-a subordonat întreaga

gândire filosofică modernă prin faptul că-şi expune propria „mâncărime de vierme” internă este deja un fapt cunoscut de toată lumea. El a demonstrat nimic mai mult sau mai puţin faptul că teoria contemporană a cunoaşterii face cunoaşterea imposibilă la fel ca şi înţelegerea Adevărului. Şocul produs de aceste argumente a fost imens: după el multe dintre sistemele formate mai înainte au fost reconstruite – după o serie de decade în care acest cuvânt a fost scris cu un a mic. De ce a făcut el acest lucru? De dragul unui sistem absolut de idei, a „esenţelor” empirice care se ridică deasupra vieţii şi existenţei şi sunt inaccesibile oricărui contact din exterior. Aceasta este concepţia raţionalistă arhaică a supra-mundanului şi a prototipului ordinii cosmice eterne, adică concepţia deistă a lui Dumnezeu ca şi un ceasornicar. În aceasta nu există nici un fel de trepidaţie mistică de genul celei care a penetrat întregul primului „ideolog,” profetul elin al entuziasmului religios care l-a făcut primul precursor al lui Hristos. În aceasta nu există nici un fel de entuziasm, nici o ridicare deasupra suprafeţei existenţei. Idealul cunoaşterii rămâne adevărat dimpreună cu liniile „contemplării intelectuale” aceasta descoperindu-se acum sub numele de „intuiţie eidetică.”

Acelaşi timbru intelectual a lăsat urme şi mai puternice peste caracterul unuia dintre cele mai influente curente în filosofia Germaniei moderne: aşa-numita „şcoală de la Marburg” a neo-kantianismului. Este adevărat că în acest caz există o pauză aparent definitivă raportată la idealul cunoaşterii absolute şi complete care este transformată în „problema” eternă şi nerezolvată a cunoaşterii: în locul unei cunoaşteri reale apare un proces continuu infinit adică aşa numitul proces al „cunoaşterii,” procesul creării şi dezvoltării gândirii vii. Locul lui *factum* este luat de creativul *fieri.* Dar lucrurile sunt doar aparente. Este destul să luăm în considerare cu ce fel de înclinaţie reprezentanţii acestei mişcării filosofice îi reduc pe toţi gânditorii timpurilor dinaintea lor la un denominator comun, factorizând coeficentul kantian

„comun” afară din viziunea lor asupra lumii. În mâinile lor „divinul” Platon este transformat într-un metodologist al ştiinţei, timp în care terminologia sa religioasă precum şi patosul său mistic este redus la nimic mai mult sau mai puţin decât la o „joacă”, la un accident care a avut loc din cauza condiţiilor mediului timpului său. O întoarcere deschisă şi conştientă „înapoi la Hegel” – în mod explicit la Hegel panlogistul şi la nici unul din pleiada de idealişti din secolul trecut, la fel ca şi eutanasistul şi „adogmatistul” moral Fichte, de exemplu – ne arată ambiguitatea decisivă a terminologiei lor. „Logica cunoaşterii pure” este un nou sistem de panlogism, o nouă încercare de a crea o ştiinţă absolută care deşi se află etern în construcţie şi este în mod continuu reparată, totuşi este în întregime incontestabilă şi imutabilă în propriile „fundamente” care se dezvoltă în plan linear într-o direcţie determinată odată pentru totdeauna. Fie ca „sistemul cunoaşterii” să fie înlocuit de „istoria cunoaşterii.” Istoria este transformată într-un sistem ale cărui principii nu sunt subiectul nici unui fel de schimbare. În filosofia contemporană se poate vedea tendinţa generală de a descoperi bazele ultime ale cunoaşterii descoperind astfel axiome care sunt mai presus de orice îndoială. Aceasta este o nouă formă a „ideilor inerente” a vechiului raţionalism. Trebuie subliniat că o astfel de ştiinţă se extinde în domeniul ştiinţei speciale. Iată în mod precis care este forţa motivatoare ce se ascunde în spatele cercetărilor de azi din ştiinţele matematice. Cu adevărat şi aici raţionalismul îşi expune propriile limite: încercarea de a construi matematica pe principii „absolute” duce la expunerea antinomiilor şi paradoxurilor din conceptul quantic.

Aceiaşi înclinaţie intelectuală caracterizează filosofia morală contemporană. „Etica voinţei pure” marburgiane „validează” moralitatea pe bazele dreptului – ceea ce înseamnă o formă juridică, un tip de existenţă socială abstractă. Apoteoza hegeliană a statului ne vine în minte involuntar. „Renaşterea dreptului natural” este o noutate destul de recentă. Ea reprezintă din nou reacţia logică a

duhului raţionalist împotriva unui intuitivism destul de modest care stă la fundamentul „şcolii istorice de avocaţi.” „Decretul natural”, sau doar „dreptul” (*das richtige Recht*) predicat nu de multă vreme de Rudolf Stammler reprezintă un corp sistematic de norme „raţionale” care a pus în mod definitiv temeliile contactului uman reciproc în trăsături vitale generale. Când este pusă împreună cu „legea” morală, atunci moralitatea dobândeşte atingerea de mult familiară şi criminal dogmatică a judiciozităţii care este atât de caracteristică tuturor creaţilor etice aparţinând „imperativului categoric.” Cu adevărat, în ceea ce priveşte acest imperativ categoric el face ca până şi raţiunea să lupte împotriva ei înseşi. Raţionalismul învăţăturilor socialiste este mult prea binecunoscut ca să mai facem vreo menţiune pe această temă.

În această renaştere raţionalistă există o caracteristică extrem de semnificativă „filosofului culturii” pe care ar fi greşit să o ignorăm. Ridicarea creaţiei filosofice precum şi renaşterea literaturii filosofice în ultimele decade sunt în Europa legate inseparabil – în mod particular în Germania – odată cu influxul reprezentativilor naţionalităţii evreieşti în rândurile inteligenţei europene. Acest fenomen nu este necondiţional nou. În anii mai recenţi puteam numii deja pe Spinoza, Reimarus, Moses Mendelsshon (cu toţii raţionalişti), Maimonides şi în cele din urmă Marx. Dar cu nici o altă ocazie nu s-ar putea întâlnii astfel de grupuri de nume evreieşti. Hermann Cohen, Husserl, Bergson, Gerorge Kantor, Minkovski, Freud, Weiniger, Zimmel, Bernstein – acestora trebuie să le adăugăm nişte nume mai puţin cunoscute – sunt rari cei care pot prinde vreun fel de indiciu şi vreun fel de unitate dintre aceste nume necoordonate deşi un anumit duh le inspira pe toate.

S. N. Bulgakov a trasat odată o paralelă destul de inteligentă între jocul abstracţilor sociologice din *Das Capital* şi animalele apocaliptice a literaturii apocrife iudaice post-exilice (este adevărat că nu a făcut nici o apropiere între aceste două naraţiuni): în ambele cazuri,

generalităţile abstracte au ascuns în mod total variabilitatea „vie” a existenţei actuale. Individualitatea procesului istoric a fost înlocuită total de planul istoriei ce s-a cristalizat până atunci. Această comparaţie trebuie dusă mai departe. Se cer cu greu mult prea multe argumente spre a se justifica plasarea semnului egalităţii logice între „iudaism” şi raţionalism. Este bine cunoscut „nomismul,” adică conformitatea cu legile ce penetrează toate creaţiile geniului naţional iudaic începând de la tablele legilor lui Moise şi mergând până la „cărturari şi farisei” şi apoi de la Talmud prin Maimonides până la noul iudaism care este plasat de însuşi Cohen deasupra religiei obsolete a lui Hristos. În conceptul „dreptului” ca şi o formulă generală, infailibilă şi de nemişcat se intersectează toate tendinţele duhului european. Religia devine un cod legal. În idea unei zeităţi sunt cuprinse toate trăsăturile cu excepţia celor juridice. Dumnezeul iudaic este un administrator şi un judecător imparţial, un observator strict al unei ordini ce a fost stabilită odată pentru totdeauna, un pedepsitor nemilos a oricărei minciuni.

În acest moment apare o convergenţă neaşteptată: elementul religios al iudaismului îşi descoperă afinitatea cu duhul romano catolicismului ordonat şi organizat în aşa mare măsură de legi ce n-au făcut nimic altceva decât să convertească mesajul evanghelic într-un sistem teologic bazat pe modelul logicii aristotelice şi a codului Iustinian. Nu cred că Biserica Occidentală a moştenit acest teocratism mesianic al vechiului Israel fără nici un motiv. În acest context unitatea credincioşilor a devenit un Stat (Statul Papal). În ambele cazuri există aceeaşi înţelegere juridică a binelui şi a răului, a păcatului şi a retribuţiei, aceiaşi înţelegere a lumii ca un sistem al unei ordini de drept divin care mai devreme sau mai târziu nu face nimic altceva decât să realizeze gândurile preeterne şi predeterminările unui Creator Atotputernic şi Suprem de Înţelept. Până şi în misticismul vestic – nu numai în cel al Bisericii ci şi în cel al varietăţilor sectare departe de

ortodoxia romană – Părintele atoate iertător şi atoate iubitor este ascuns în întregime într-un fel înspăimântător prin intermediul unui judecător teribil protejându-şi voinţa sa dumnezeiască prin pedepse sângeroase, ştergând mulţimi întregi de oameni din „cartea vieţii," pedepsind oamenii pentru păcatele strămbunilor – coborând până la a şaptea generaţie de şapte ori – descoperindu-şi Adevărul Său în mijlocul fulgerelor de lumină pe incandescentul şi luminatul munte Sinai. Gândirea catolică a absolvit toate curentele „culturale" ale mentalităţii raţionaliste timp în care în ultimul secol restaurarea oficială, decretată *ex cathedra* a filosofiei sumarizatoare a şcolilor teologice este un simptom clar al raţionalismului atoate prevăzător al lumii vestice. Cu adevărat în acest punct Occidentul stă la latitudinea Orientului doar că este „estul lui Xerxes şi nu al lui Hristos." Anticul este un fel de pre-neo-asiatic care nu a recunoscut nici un altfel de libertate decât cea a arbitralităţii omului cu o singură putere. Este întocmai acest est învechit cel care a fost renăscut de papalitatea romană, la fel cum tradiţiile vechii sinagogi au fost transferate metodiştilor şi quakerilor, am putea spune au fost transferate religiei „simţului comun."

Ar fi complet eronat să credem că „raţionalismul" excludea inspiraţia şi patosul; nu, el îşi are propriul său misticism al „panlogismului," acelaşi despre care vorbeşte Hegel în binecunoscuta sa prefaţă la *Fenomenologia Spiritului.* El opune raţionalismul idealismului estetic al lui Schelling. Pivotul acestui entuziasm raţionalistic nu este nimic mai mult sau mai puţin decât idea accesibilităţii generale a cogniţiei unui fel de „democratism" original gnoseologic. În faţa acestui sistem al Raţiunii supra-individuale şi sub-individuale în acelaşi timp, abstract şi suficent sieşi, entităţile individuale devin egale. Adevărul nu este nimic altceva decât un sistem al Raţiunii – nu este o revelaţie a unui geniu artistic, deoarece numai situându-se deasupra tuturor indivizilor şi nefiind conectat organic cu nici un fel de viaţă individuală, un astfel de sistem poate fi accesibil tuturor fără ca să depindă de ungerea

duhovnicească particulară a individului. Astfel, în numele unei accesibilităţi generale cunoaşterea este lipsită de propria vitalitate prin faptul că nu este legată organic de viaţa individuală. De aceea un astfel de sistem poate fi accesibil tuturor. În numele accesibilităţi generale cunoaşterea este lipsită de propria-i vitalitate şi îi este luată forţa moral creativă. Cunoaşterea este trasă în jocul necesar al lumii naturale. Dintr-un mijloc al cunoaşterii duhovniceşti, cunoaşterea este transformată fie într-un reflex psiho-psihologic sau un fel de reflexie în oglindă a „lucrurilor luate în şi prin ele însele.” Psihologia devine „mecanica vieţii emoţionale” iar logica o parte din această ştiinţă inductivă. Misticismul raţionalismului degenerează inevitabil într-o „magie” naturalistă. Dintr-un actor-creator, omul devine jucăria unui pre-determinism cauzat la nivel elementar, un fel de legătură în atotcuprinzătorul sistem al naturii. Iar dacă forţele duhovniceşti pot fi simţite în lume, ele devin materializate în chiar acest moment – bineînţeles că şi ele sunt supuse unor legi inevitabile, în acest sens ele sunt în întregime analoage forţelor moarte ale naturii şi la fel ca şi cele din urmă sunt subiectul influenţelor din exterior. Raţionalismul duce în mod logic la „spiritism.”

Asocierea inevitabilă a raţionalismului şi naturalismului, necesitatea raţiunii de a dizolva libertatea precum şi crearea personalităţii într-un sistem al naturii este penetrant iluminată de un gânditor rus pe nedrept prea puţin cunoscut: V. Nesmelov. El dă o interpretare strălucită la referatul biblic al căderii. Deplin conştient de ireparabilitatea contradicţiilor, de ireversibilitatea antinomiilor a căror raţionalitate duce la prezenta explicaţie a sensului religios a acestui eveniment religios, este tocmai motivul pentru care el evită folosirea conceptelor tradiţionale – neascultare, revoltă, pedeapsă, retribuţie şi aşa mai departe. Sensul răului nu trebuie exprimat în terminologie criminalistică. Conţinutul „păcatului originar” nu poate depăşii formal poruncile – după cum a menţionat Vladimir Soloviov, continuând tradiţia gnostică pe linia lui Schelling şi Baader – în

îndepărtarea de unitatea totală şi afirmarea sinelui. În tânjirea după „cunoaşterea binelui şi a răului” nu putea şi nu poate fi nimic rău. „Căderea a constat în faptul că oamenii au încercat să dobândească acest ţel nu printr-un act creativ, prin căutare liberă, în cele din urmă un lucru vital în slujirea lui Dumnezeu ci mai mult printr-o rută magică, în mod mecanic: „în esenţă ei au dorit ca viaţa şi destinul lor să nu fie determinat de ei înşişi ci de cauze materiale externe.” „Prin aceasta oamenii s-au coborât mai mult decât ei înşişi la poziţia de jos a lucrurilor simple ale lumii,” oamenii şi-au supus viaţa duhovnicească legilor fizice a cauzalităţii mecanice şi prin urmare şi-au introdus duhul în lanţul general al lucrurilor lumeşti.” Esenţa „căderii” nu constă în încălcarea poruncilor ci în superstiţie, în convingerea că cunoaşterea este o recepţie pasivă şi nu un act creativ. Răscumpărarea nu a constat în nimic altceva decât în spargerea prin intermediul lanţului fatalist al relaţiilor cauzale afirmând elementul personal peste cel al lucrurilor şi deschizând viaţa eternă care stă dincolo de şi deasupra forţelor elementare.

Pentru acest motiv „raţionalismul” asigură un proces cosmic în formule stabile aparţinând legilor lumii, individualitatea devenind un lucru sau un eveniment – prin urmare nu este o simplă aparenţă ci mai mult, ea este transformată într-un lucru timp în care conştiinţa de sine moare la drept vorbind dizolvându-se în elementul lipsit de formă al raţiunii. Ceea ce pot simţii raţionaliştii cel mai mult este existenţa limitelor, mai precis existenţa limitelor inevitabile ale Destinului. Cercul magic nu poate fi deschis de abolirea barierelor. Pentru a îndeplini acest lucru este necesar „să fi născut din apă şi din Duh.” O astfel de naştere nu are loc în Occident – iar pentru acest motiv toate eforturile gândurilor rămân captive în vechile temniţe. Este o realizare cât se poate de mare, realizare ce face ca prizonierul să se simtă şi să devină conştient de sine însuşi: într-adevăr diferenţa constă că el mai înainte se considera pe sine însuşi liber.

„Suflarea” duhului eliberat care „suflă unde voieşte”

şi nu unde îi ordonă o secvenţă cauzală este pomenită în timpul nostru numai afară din limitele gândirii „europene.” Este tocmai această „suflare” care ilumineză creaţiile geniilor naţionale ale poporului rus, care sunt anarhice prin propria natură. Acest lucru lasă un semn de întrebare faţă de introspecţiile geniului american. Nu din greşeală „raţionalistul” american Royce a luat din ameninţările tradiţiei filosofice „europene” nu ameninţarea „uniformităţii naturii,” nu pe cea a descoperirii de sine a raţiunii ci cea a patosului etic care l-a inspirat pe Fichte să creeze prima formulare succintă din istoria gândirii europene vestice adică idea „filosofiei libertăţii,” o „filosofie a individualului” opusă dogmatismului „filosofiei lucrurilor.” Nu din greşeală au fost scrise aceste cuvinte spuse cu privire la „plasticitatea” lumii. Nu din greşeală un scriitor rus a descoperit sursa adâncă a „sensului raţionalist” al vieţii în sugestiile „duhului temător şi înţelept” ce vorbea cu Hristos în deşert. Acolo la fel ca mai înainte în cazul Adamului primordial El vorbea despre unul şi acelaşi lucru: despre puterea de nezdruncinat a elementelor lumii, a ordinii lumii, a puterii asupra umanităţii, a armoniei sociale. În cuvintele Sale care acum poartă o cu totul altfel de înţelegere, se aduce o reînnoire genuină: „Acum prinţul acestei lumi a fost legat… îndrăzniţi căci Eu am biruit lumea.”

Sofia, 1921

Traducere din limba rusă de Catherina Boyle

CRIZA IDEALISMULUI GERMAN (I)
«ELENISMUL» IDEALISMULUI GERMAN

Dedicat lui L. I. Şestov

Semnificaţia religioasă a idealimsului german a fost discutată destul de des în acest timp. Dezbaterea lui nu s-a terminat mai demult şi se pare că nu se termină nici în momentul de faţă. Prin urmare se ridică aceiaşi întrebare

cu cea mai mare stringenţă. Este foarte probabil să înceapă doar acum criza reală şi finală a metafizicii idealiste. Căderea sistemului idealist de pe la mijlocul secolului al XIX-lea nu a fost la fel de conclusivă cum s-a considerat în genere a fi. În cel mai probabil caz a fost o criză a opiniei publice şi nu criza ideii filosofice în sine. După o scurtă periodă de uitare aceaşi idee apare din nou în pozitivism ridicând aceleaşi gen de probleme. Pozitivismul se folosea de aceleaşi noţiuni. Renaşterea idealismului nu a însemnat o renaştere filosofică ci însema mai mult o continuare directă a căii istorice, reasumarea tradiţilor uitate dar încă neepuizate. Doar acum se termină epoca lui Kant şi Goethe. Acum n-i se descoperă adevăratele limite. Exclusivitatea concepţiei idealiste aspura lumii penetrază conştiinţa. Orice astfel de înţelegere echivalează cu finalul unei epoci.

Prezenta criză a idealismului poate fi determninată din motive religioase. Idealismul are un sfârşit mort, a ajuns la un punct mort. Nu există o cale de scăpare din interiorul lui. Singur criticismul religios poate sparge cercul strâmt al presupoziţiilor idealiste. Acest lucru nu este nu accident deoarece idealismul este un sistem religios. Idealismul este deplin religios prin problemele care le ridică, prin ţelurile şi temele sale esenţiale. Se vrea a fi o teologie speculativă. Idealiştii germani au pus la îndoială finalitatea ultimă a lumii, Absolutul şi astfel au căutat răspunsuri finale. Ei căutau înţelegerea ultimă şi au construit sisteme de cunoaştere absolută a lui Dumnezeu şi a lumii. Pentru cei mai mulţi idealişti creştinismul rămâne religia absolută. Ei s-au considerat creştini sinceri folosind limbajul creştin. Se pare că tânjeau după motivarea şi „justificarea” credinţei creştine şi prin urmare creştinismul a fost dus la cea mai înaltă culme a înţelegerii raţionale. Pentru acest motiv creştinismul era considerat ca fiind credinţa cu cea mai înaltă posibilitate de înţelegere raţională. Pentru acest motiv idealismul a fost declarat ca fiind filosofia oficială a protestantismului. Îndoielile au apărut imediat. Drumurile s-au despărţit

unele ducând afară din creştinism. Nu era clar încotro se continua linia creştinismului precum şi cine a exprimat cel mai bine taina idealismului. Feuerbach în ateismul său antropologic, Schelling în a sa „filosofie pozitivă" sau Edward von Hartmann? *Oare idealismul conţine o singură taină?* În timpurile de mai înainte problema idealismului german se ridica la nivel apologetic. Se vorbea cu încăpăţânare de „reconcilierea" între Idealism şi creştinism. Pe parcursul timpului acest lucru a devenit din ce în ce mai dificil şi în cele din urmă imposibil. Bazaţi pe experienţa religioasă s-a descoperit *incompatibilitatea* între aceste două ideologii: creştină şi idealistă. Deasemenea mai apăreau problemele libertăţii religioase şi cea a deciziei religioase. Concomitent, aceste probleme îşi asumau o mare importanţă culturală şi filosofică. Renunţarea la idealism însemna renunţarea la trecut, însemna o pauză istorică şi culturală. Influenţa idealismului a fost extremă în toate domeniile culturale. A fost influenţată în special „ştiinţa umană." Până în această zi protestanţii se trag din moştenirea idealismului. Criza idealismului este o criză culturală. Idealismul german nu era o simplă afacere germană *şi prin urmare această turnură nu a avut loc numai în Germania.* A fost un eveniment mondial. Într-un anume sens reprezintă un punct comun al destinului istoric al lumii europene. De aceea criza idealismului reprezintă o schimbare revoluţionară *în întreaga istorie europeană.* Nu putem rămâne la simplul stadiu al respingerii. Criza idealismului nu a fost suficent de a fi pur şi simplu respinsă. Trebuia depăşită prin împlinirea ei într-un moment creativ.[1]

1 Cu privire la o literatură critică asupra crizei idealismului, menţionez numai lucrările esenţiale: W. Ebert: *Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen deem Christentum in Deutschland und Denken seit Scheliermacher und Hegel* (1921). [*Lupta pentru creştinism. Istoria relaţiilor între creştinimul din Germania şi gândirea generală de la Schleiermacher şi până la Hegel*]; W. Lütgert: *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende,* 3 Bände und Beilage (Gütersloh, 1922-1925). [*Religia idealimului german şi sfârşitul ei*, în trei volume şi un supliment]; E.

În acest sens, criza prezentă a idealismului german reprezintă o nouă lipsă de angajare a conştiinţei europene faţă de elenism. Ideologia biblică nu vine să contrasteze idealismul. Este extrem de greu să considerăm idealismul a fi o simplă expresie a elementului naţional german. Aceasta înseamnă că nu facem nimic altceva decât să substituim valorile istorice cu cele naturale. Trebuie să explicăm destinul istoric al gândirii nu prin fapte naturale ci prin actele creative ale intelectului. În orice caz, influenţele greceşti au jucat un rol *determinant* în conştiinţa idealismului german. Antichitatea a devenit o epocă după care oamenii au devenit entuziaşti. Acest lucru s-a pus în aplicare în cazul lui Goethe şi Hegel. Pentru Hegel, Grecia antică a rămas întotdeauna o paradigmă ideală a umanităţii. Contrastul romantic al acestor două modalităţi de viaţă, cel armonic şi *cel* frânt s-a format din comparaţia prezentului cu lumea antică. Problema de aici este pur şi simplu entuziasmul pentru antichitate în general.

Se poate vorbii despre o renaştere creativă a tradiţiilor antice, a gândirii în idealismul german şi a unei puternice elenizări a conştiinţei filosofice germane. Mai toate problemele din cadrul idealismului german sunt elinice. Gândirea antică înţelegea cel mai greu empiricul, schimbătorul, varietatea. În special *evenimentul* apărea misterios şi de neînţeles omului antic. De aceea omul antic s-a străduit să depăşească acest eveniment, să depăşească acest timp. În ceea ce priveşte acest lucru gândirea antică nu s-a pierdut în abstract. Din contră, a rămas întotdeauna concretă. Acest lucru a adus lumea, la modul general

---

Hirsch: *Die idealistische Philosophie und das Christentum* (Gütersloth, 1926). [*Filosofia idealistă şi creştinismul*] E. Brunner, *Die Mistik und das Wort* (Tübingen, 1924). [*Mistica şi cuvântul*]; Helmut Groos: *Der Deutsche Idealismus und das Christentum. Versuch einer vergleichenden Phänamologie* (München, 1927). [*Ideaslismul german şi creştinimsul. O încercare de fenomenologie comparată*]. F. K. Schumann: *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne* (Tübingen, 1929) [*Gândirea teologică şi decăderea modernismului*]. Se compară infromaţiile teologice din lucrarea lui Gross.

vorbind, la o stare de linişte. Astfel poate fi caracterizată idea filosofică a lui Platon. Pentru el lumea actuală este lumea formelor eterne şi neschimbate. Ideile nu sunt abstracţii, nu sunt noţiuni specifice, ele sunt simboluri concrete a lucrurilor, "gânduri cultivate plastic," după cum spunea mai târziu Plotin. Cu privire la acest punct de vedere Aristotel nu diferă de Platon. Gândirea antică tindea mai mult în spre pluralism decât în spre generalizări. Este mult prea plastic să fi raţional. Grecii neagă această lume, dar mai mult ei îi neagă condiţia suferindă precum şi instabilitatea, nu îi neagă şi varietatea. Platon merge atât de departe încât îi justifică varietatea. Filosofia antică este o morfologie metafizică şi universală a existenţei, o teorie a structurii ideale a arhitecturii lumii. Teoria unei lumii ideale şi eterne, a lumii paradigmelor şi a prototipurilor a însemnat revelaţia creativă a filosofiei greceşti şi principala sa trăsătură istorică. Metafizica antică este dusă în spre o mai mare completitudine de teoria unicului. Pentru greci, unicul este principala sursă creativă a tot ceea ce vine în existenţă, „unde prototipurile se ondulează *în sus şi în jos*." Filosofia antică a reprezentat o justificare a lumii, o teorie a persistenţei lumii. Acest lucru nu este o simplă idilă. Geniul antic este unul de natură tragică. Acest geniu ştie destul de multe despre haosul şi contradicţiile din univers. Universul antic este construit în mod dialectic, dar totuşi există ca şi univers în armonie. Grecul putea anticipa căderea tuturor lucrurilor într-un foc universal dar în acelaşi timp el le putea anticipa şi reîntoarcerea eternă. Cele mai pătrunzătoare sclipiri din viitor nu puteau mişca balanţa metafizică a intelectului, omul grec neputându-şi face din propria convingere o calitate care să dureze într-un univers aflat în plin proces de mişcare. Mai recent elenismul se conturează din nou la fel ca în timpul lui Giordano Bruno cu teoria armoniei lumii. Idealismul german exista în acest univers antic. A devenit un fel de morfologie a lumii. Acest gând morfologic este cel mai bine exprimat în cadrul logicii lui Hegel. Acest sistem al său nu

a reprezentat nimic altceva decât o teorie a “formelor universului.” Aceasta a fost idea comună a idealismului. Tot patosul idealismului a fost însufleţit de căutarea fundamentelor neschimbate ale lumii precum şi de revelarea unei scheme etern neschimbate care să-l ţină laolaltă. În alte cuvinte: idealismul tânjea după o explicaţie generală. Este nedrept ca idealismul să fie considerat o simplă abstracţie. În ţelurile sale era în întregime concret şi realist. Ar putea fi acuzat de o realitate mult prea puternică, de o fascinaţie mult prea puternică faţă de lume. Idealismul a exagerat proporţia şi armonia existenţei, organizarea organică a unui sistem al lumii. Acesta este motivul orgolios de a deduce şi reconstrui lumea de la origini până la ultimul fir ne nisip. Idealismul considera că lumea este extraordinar de proporţională. Ideologia idealistă este polarizată. Se împrăştie în patosul infinităţii şi în patosul formei. Idealismul cunoaşte durerea lui Tantalos ca fiind aceia a unei tânjiri nesăţioase în spre înainte. Dar el nu suferă sub presiunea acesteia. Mai mult decât atât este foarte mândru să continue să se joace – un motiv care se vede cel mai bine şi cel mai distinct în Fichte. Până şi în existenţa lui Idealismul anticipează o potenţialitate eternă, o putere inexhaustibilă de a crea ceva nou. Orişicum patosul formei a ieşit întotdeauna victorios. Acesta a fost cazul până şi cu Schopenhauer – o voinţă oarbă se încarnează pe sine în forme extrem de frumoase. Aceasta este o trăsătură extrem de caracteristică. Concepţia idealistă a lumii este întotdeauna finită, întotdeauna limitată. Este în orice caz o imagine definită extrem de evident şi acut. Deşi haosul se răscoleşte şi freamătă în adâncuri, clocotesc furtuni mult prea uşor pornite. Haosul nu poate cuprinde universul. Haosul este pântecele care poartă forme, este impregnat cu aceste forme ale timpurilor antice. Idealismul cunoaşte această “parte neplăcută” a existenţei, îi cunoaşte abisurile şi întortocherile. El le vede şi le crede – că şi acestea se adaptează pe ele însele unui cer, unui ritm al universului. Odată cu Hegel, patosul formelor triumfă la

modul cel mai definitiv. Hegel respinge orice fel de infinitate progresivă ca fiind ceva rău încercând să prezinte lumea ca şi un întreg complet. Nu este important dacă a reuşit sau nu acest lucru. Ceea ce este cu adevărat important este ceea ce a tânjit el să dobândească, în ce şi-a investit el imaginaţia. Acest motiv al armoniei devine din ce în ce mai proeminent nu numai în *„panlogismul”* său ci şi mai distinct în romantism şi în voluntarismul lui Schelling. Romantismul îşi pierde propria-i tânjire tristă fiind răsculat din interior. Romantismul a crezut dintotdeauna în lume la fel ca şi în univers. În timpul romantismului lumea s-a arătat ca a fi un poem epic sublim şi perfect. Iată că ne întâlnim cu o nouă trăsătură elenistă. În idealism factorul estetic domină pe cel etic. Pentru acest motiv nu este accidental faptul în că epoca idealistă există o legătură extrem de strânsă între filosofie şi artă. Nu este întâmplător faptul că la acea vreme mulţi priveau arta ca un fel de parte a filosofiei. Schelling declară la modul cel mai direct că arta este cea mai înaltă revelaţie, că o filosofie reală a intelectului trebuie să fie o “filosofie estetică.” El a văzut în artă mai presus de orice puterea formaţiei, capacitatea de a crea armonii. Formalismul gândirii idealiste şi-a determinat propriul său punct de referinţă prin această tendinţă estetică şi nu printr-una raţională. Lumea ideilor lui Platon se arăta pe sine în cadrul idealismului german mai presus de orice sub formă artistică – a se lua de exemplu fenomenul original al lui Goethe. În Hegel motivele estetice devin destul de distincte. Nu i se poate reproşa la modul cel mai sigur că a profesat un raţionalism abstract. Suntem uimiţi de plasticitatea artistică şi de descrierea gândurilor sale prin intermediul operelor scrise. Gândirea sa este penetrată complet de imaginaţie. Este un fel de gândire văzătoare cu duhul.[2]

Atitudinea religioasă devine comprehensibilă prin

2 Această parte a filosofiei hegeliene este reprezentată excelent în cartea lui J.A. Ilin apărută în limba rusă: *Filosofia lui Hegel ca şi teorie a concretitudinii lui Dumnezeu şi a omului* (2 volume; Moscova, 1918).

estetica conştiinţei idealiste. Lumea se descoperă pe sine idealismului în frumuseţea ei dumnezeiască ca şi o operă de artă, ca şi un organism al un sistem al unor forme realizate. Idealiştii au încercat să-i înţeleagă existenţa printr-un eveniment, ca şi bază şi ca energie – odihna în Cel de-a pururi mişcător. Ei cunoşteau numai această cale antică de a se împlinii în absolut. Singurul şi cel mai înalt gând în idealism este evenimentul ca şi manifestare a existenţei, ca şi apariţie a originalului. Li se părea că existenţa se putea manifesta complet în acest eveniment. În orice caz cam aşa trebuie să stea lucrurile pentru ei. Deoarece existenţa nu era nimic altceva decât puterea şi nevoia de a se descoperii pe sine. Nu există un nimic care să nu fie ascuns pentru totdeauna, există doar ceea ce nu a fost încă împlinit. Nu există mistere ultime de nedezlegat a tainei existenţei. Toate tainele sunt condiţionate temporar. Taina actuală a idealismului nu este alta decât puterea revelaţiei. Idealiştii se gândeau la elementul absolutului, deoarece singurul gând absolut este adecvat şi perceptibil. Prin aceasta se descoperă ceva absolut într-o percepţie îndeplinită. Idealismul ajunge la identificarea lumii cu Dumnezeu, la concluzia perfecţiunii şi divinităţii oricărei existenţe adevărate. Prin aceasta, *idealismul devine panteism.* În ciuda lipsei sale de acurateţe, acest nume, conceput în cele din urmă, indică destul de evident o tendinţă primară a idealismului german. Bineînţeles că nu-l identifică pe Dumnezeu cu lumea deoarece o astfel de echivalenţă a fost rar luată în considerare de panteişti. Diferenţa este făcută întotdeauna între prototip şi formă. Panteismul reprezintă mai mult o teorie cosmologică decât una teologică, o teorie a lumii şi nu a lui Dumnezeu. Idea primară a panteismului este legătura absolută şi indisolubilă a lui Dumnezeu cu lumea, idea celei mai mutuale legături precum şi a celei mai puternice legături. În recunoaşterea “reciprocităţii” constă sublimitatea panteismului. Aceasta deoarece panteismul recunoaşte nu atât fundamentarea lumii în Dumnezeu cât pretinde că Dumnezeu are nevoie de lume la modul absolut, de faptul

că El se descoperă pe Sine în ea, că existenţa Sa în lume – şi prin urmare lumea în sine – aparţine constituent perfecţiunii esenţei divine. Se trage această concluzie cu scopul de a explica lumea. Din această perspectivă existenţa lumii ar fi fără rost, un accident adiţional i-ar putea perturba existenţa dumnezeiască. Mai mult decât atât, nimic neadiţional, nimic neschimbabil nu poate fi adăugat la ceva absolut, deoarece atunci o astfel de perfecţiune ar deveni ea înseşi perturbată. Luată în acest sens lumea devine un etern dublu al lui Dumnezeu. Lumea nu poate fi non-existentă, deoarece atunci nici Dumnezeu nu ar mai putea fi Dumnezeu. Dacă lumea nu ar trebui să existe, nu ar exista; aceasta deoarece nimic nu ar putea fi adăugat perfecţiunii divine din exterior. Consecvent, lumea este o revelaţie de sine eternă a lui Dumnezeu, o schimbare eternă a existenţei vieţii divine. Fără aceste legături eterne şi absolute, lumea empirică s-ar afla în decădere. Înţelegerea perfecţiunii absolute este baza unor astfel de concluzii. Aceasta este idea primară a panteismului. În acest moment se intersectează toate liniile. Există multe forme de panteism, dar ele nu trebuie să fie judecate după caracteristicile lor individuale ci în conformitate cu o tendinţă comună tuturor dintre ele. Panteismul nu reprezintă o simplă negaţie a "personalităţii" lui Dumnezeu şi nu este nici o simplă recunoaştere a identităţii lumii şi a lui Dumnezeu. Acestea sunt toate trăsături individuale şi univoce. În facerea unei astfel de determinări, trebuie să ţinem cont de un lucru fundamental: fie că lumea nu există sau fie că Dumnezeu nu există fără de lume. Idealiştii germani s-au aflat de multă vreme în contradicţie cu panteismul, dar panteismul nu a fost depăşit de această dispută deoarece oponenţii ei nu au renunţat la această presupunere primară. Idealismul nu depăşeşte barierele gândirii religioase antice: pentru idealism Dumnezeu rămâne idea tuturor ideilor, pământul original şi centrul întregului edificiu cosmic.[3] Idealismul s-

3 A se compara acest esu cu H. Schwartz: "Die Entwicklung des Panthismus in der neuer Zeit [Dezvoltarea panteismului în timpurile

a restrâns pe sine doar la teoria unităţii universale. Ceea ce este destul de straniu este că şi-a asumat un fel de coloraj ne-cosmic. Intenţia motivării absolute a lumii concrete ce a fost exprimată cu cea mai deplină consistenţă a fost deplin împlinită. Tot ceea ce este empiric devine imediat tradus şi aranjat într-un plan absolut.

Prin aceasta se formează un fel de ocazionalism particular. Conecţile empirice devin superflue şi obscure, tot ceea ce se întâmplă se produce prin forţe empirice externe. Toate adevăratele legături, întregul dinamism stă dincolo de lumea empirică. Lumea reală devine într-un mod destul de straniu destul de fantomatică, schimbându-se într-un fel de umbră simbolică. Nimic din ea nu se schimbă, nimic nu dispare. Dar umbra devine mult prea rea şi mult prea umbroasă. La fel ca şi căutarea pentru fundamentele absolute ale existenţei se termină într-un fel de iluzionism particular. Motivul acestui iluzionism destul de uimitor pentru idealişti nu constă în subiectivism ci întru concepţia atotcuprinzătoare şi perfectă a lumii. Aceasta nu înseamnă că lumea devine pentru idealişti o simplă abstracţie. Se poate spune că idealistul se plimbă printr-un vis. “Lumea devine un vis şi visul devine lume” după cum s-ar exprima Novalis. Lumea amorţeşte, ea va devenii înţepenită şi va sta nemişcată la fel unui vis frumos. Patosul formei duce la înţelegerea limitărilor şi a proporţiilor. Forma înseşi reprezintă o limitare, o limitare imanentă după cum afirmau pitagoreicii. Încă din antichitate lumea este închistată în propriile forme fiind egal conţinută de cercul sistemelor de forme. Nu mai contează dacă aceste forme pot fi împărţite în legi construite logic sau dacă ele mai pot fi percepute de puterea inteligibilă imaginativă a unui poet ingenios, deoarece lumea în frumuseţea ei este statică, stupefiată.

recente” publicată în *Zeitschrift fur Philosophie Kritik* [Publicaţia pentru filosofie şi criticism filosofic]] vol. 157, 1915, pp. 20-80. În ceea ce priveşte panteismul, se poate găsi un comentariu destul de bun la teologul vetero-catolic Staundemayer, în dogmatica sa, mai precis în cartea sa *Die Lehre von der Idee* (GiBen, 1980) [*Teoria ideii*] şi eseele sale periodice pe această temă.

Este încă de la început suficentă în şi prin sine. Perfecţiunea realului poate fi realizată în lume. S-ar putea spune că a fost deja realizată. Nu există nevoia şi posibilitatea de a depăşi limitările lumii absolute. Se poate vorbi despre determinismul estetic al filosofiei idealiste. Este deja determinată de mai înainte de teoria lumii ca şi un întreg organic şi complet. Idealismul nu permite nici o gaură şi nici o neegalitate în existenţă. Crede în ajustarea tuturor greşelilor şi perfecţiunilor. Pentru acest motiv este dificil să includem problemele etice în cercul altor probleme ale idealismului. Este caracteristic acelui timp a se vorbii mai mult despre locul de muncă şi despre libertate decât despre bine şi rău. În idealism omul etic este considerat după criteriile mai mult formale şi estetice ale perfecţiunii, determinării de sine şi conştiinţei sociale. Problema sociologică mai că lua locul celei a onestităţii. Suntem cel mai mult preocupaţi de sentimentul limitat al idealismului decât de problema răului. Răul fizic şoca mai mult decât maliţiozitatea morală, un cutremur de la Lisabona şoca mai mult decât acţiunea unui criminal. Răul se dizolva în imperfecţiune, o imperfecţiune ce însemna eliberarea de categoriile etice. Răul s-a dovedit a fi unul din polii etern importanţi ai existenţei necesare pentru armonie şi perfecţiune. Căderea omului are un înţeles cosmic mai mult decât unul etic. Răul a fost adus în această lume concretă de această cădere. Iată din nou trăsături antice. În presupoziţiile sale primare tendinţele idealismului grec sunt repetate de idealismul german. Similaritatea nu trebuie atribuită unei influenţe directe ci mai cu seamă aceluiaşi punct de vedere primar.

Ar fi chiar foarte interesant să se arate marea diferenţă dintre idealismul german şi panteismul indian deşi anumite gânduri au fost retrocedate de sinteza germană într-o formă reorganizată. Diferenţa constă în înţelegerea formei. În conformitate cu înţelegerea lor primară idealismul german şi cel grec acceptă şi justifică lumea. De acea idea universului este atât de distinctă. Panteismul indian, din contră, nu numai că neagă lumea

dar o respinge într-un mod rigid. Budismul ca şi o teorie filosofică respinge nu numai multiplicitatea imorală şi empirică ci respinge şi existenţa unei lumi ideale, lumea formelor variate. El se străduie să facă să înceteze total nu numai voinţa de a te afla în existenţă ci şi sursa existenţei. Idealismul tânjeşte la un indefinit imperfect "unde orice nume, orice formă şi orice conştiinţă dispare." În conformitate cu idealul său, totul este amorf. Acest lucru se află într-o strânsă legătură cu ideile metafizice primare ale budismului. Universul este construit din atomi, mai precis a atomilor ce vin în existenţă şi care dispar imediat. Acest lucru se află în legătură nu numai cu lumea empirică ci şi cu ideile ei transcendente. Existenţa ne apare vizualizată în obiectivizări instantanee şi discrete. Nenumărate forme apar din nimic şi se scufundă în întuneric. Ele apar din existenţa transcendentului şi se descoperă pe ele însele în acest eveniment. Dar fiecare apare odată pentru totdeauna. Acest lucru reprezintă o negare completă a continuităţii, a oricăror legături cu acest eveniment. Întreg procesul de tranzitoritate care nu are nici un început îşi găseşte finalul în Nirvana. Luând în calcul acest lucru trebuie luată în considerare[4] tânjirea disperată pentru ceea ce nu a existat niciodată, a ceea ce se află în legătură cu uitarea absolută a ceea ce existase. Toate acestea sunt complet necunoscute gândirii eleniste şi celei germane. Noţiunea formei rămâne aici valoarea finală şi cea mai înaltă. Depăşirea metafizică este considerată a fi cea mai puternică formare şi nu atât o lipsă de formă. Dacă elenismul ajunge la o unitate dincolo de multiplicitatea ideală, acest lucru este realizat prin subliminale, prin combinarea unor noţiuni diferite simple şi nu ca o negare simplă. Acelaşi lucru îl întâlnim şi în idealismul german. Iată-ne din nou în câmpul morfologic al existenţei. Această idee conţine ispita actuală a elenismului ce apare din nou în istoria gândirii germane. Ea înseamnă unirea cu universul sau mai bine spus ispita

4 A se compara cartea lui Rosenberg: *The problem of Buddhsit Philosophy* (în limba rusă; St. Petersburg, 1918).

formei.

Tradus din germană de Claudia Witte

CRIZA IDEALISMULUI GERMAN (II)
CRIZA IDEALISMULUI CA ŞI CRIZĂ A REFORMEI

Gândirea greacă antică nu era îndeajuns de familiarizată cu problemele lagate de istorie. În Grecia existau istorici semnificativi, totuşi marii metafizicieni nu au avut niciodată de a face cu filosofia istoriei. Istoria nu reprezenta o problemă pentru ei. Nu ridica nici un semn de întrebare. Gândirea antică nu trecea dincolo de idea cercurilor istorice şi a cercului etern. Înţelegerea metafizică asupra istoriei s-a deşteptat numai în epoca creştină. În mod destul de ciudat nici chiar filosofiile lumii creştine nu au ridicat problema istoriei pentru mult timp. Gândirea s-a concentrat numai cu problema sfârşitului, a

ruprurii procesului istoric. Hiliasmul acordă importanţă numai acestui moment. Sentimentul istoric din filosofie se deşteaptă numai mult mai târziu, aceasta numai în cursul secolului al XVIII-lea. Istoria devine o problemă doar pentru idealismul german şi probabil pentru Vico (1668-1744).

La nivel general se presupune că problema filosofiei istoriei are o poziţie centrală în idealismul german. Iată ce au gândit şi spus idealiştii. Într-un anume sens acel lucru este adevărat. Problema istoriei a apărut în conştiinţa filosofică, dar nu a fost rezolvată de idealismul german – a fost doar colectată de el. Idealiştii germani au construit o statistică, o morfologie şi un simbol al istoriei – o istorie dinamică nu există în sistemul lor. Problema dinamicii istorice a fost descoperită mult prea târziu, doar într-o epocă a decăderii mai cu seamă de stânga hegeliană. Mai departe nu se putea rezolva şi nu putea fi rezolvată mai mult decât atât. Problema istoriei a avut acelaşi destin în idealism la fel ca şi problema libertăţii lui Kant – ambele întrebări sunt legate una de alta. Kant profesa libertatea unui caracter inteligibil sau rezonabil. În conformitate cu el, libertatea nu este punctul de început al acţiunii, ci doar o simplă calitate, o caracteristică statică dar nu una dinamică. În filosofia istoriei idealismului există un ideal, o dinamică inteligibilă afară din câmpul empiric, având în vedere că nu există un dinamism empiric în istorie. Istoria empirică se dovedeşte a fi o proiecţie necesară a „istoriei eterne şi ideale,” o copie lipsită de distincţie a unui prototip empiric extern. Idealismul pune în aplicare acelaşi fel de ocazionalism – prin care este determinată metafizica naturală idealistă – la fel ca şi filosofia istoriei. Realitatea istorică devine destul de ciudat transparentă, se schimbă într-un simbol sau într-o umbră. Istoria a reprezentat pentru idealişti un obiect de reflecţie mai mult decât un câmp de activitate. Acest estetism istoric este destul de ciudat şi de neînţeles luând în considerare marile evenimente istorice precum şi marile catastrofe. Am putea paraliza în căutarea reflecţiilor despre imaginile vieţii care

cer respect şi care încearcă să clarifice tainele intelectului în conformitate cu anumite forme şi semne. Este destul de ciudat că în timpul acelor caractere eroice şi neodihnite, voinţa pentru fapte şi contradicţii nu a devenit activă. Estetica se află în legătură cu o trăsătură a filosofiei idealiste cu privire la istorie: *viitorul nu există.* Acest lucru este cel mai proeminent în Hegel. El vede doar sfârşitul fiind în întregime retrospectiv. Este absorbit de reflecţie. Era cu greu mulţumit de prezent deoarece îi distrugea schema. Istoria nu s-a oprit unde trebuia să se oprească în conformitate cu planurile sale construite raţional. Întreaga sa construcţie a fost distrusă. Dar el nu s-a uitat nici la viitor. Categoria viitorului îi părea mult prea empirică. Această categorie reprezenta pentru el un element mult prea dubios. Tainele adâncurilor au început să se dezvolte în mod clar deşi numai într-o imobilitate şi într-un trecut amorf. Hegel rezolvă şi explică aceste simboluri ale trecutului. Pentru el istoria devine universul.

Romantismul este mult mai dinamic. Romanticul priveşte în viitor, aşteaptă viitorul, el nu şi-l creează. El speră şi aşteaptă. Hegel respinge o astfel de tensiune în romantism. Romanticul trăieşte într-o melancolie plină de tânjire, viitorul i se descoperă ca având o faţă minunată, un vis splendid. Viaţa romanticului este întocmai ca viaţa unui profet care prevede catastrofe apocaliptice. Romantismul neagă creativitatea personală. Natura este cea care creează dar nu şi omul. Omul este şi el doar o mică piesă a naturii, un fragment etern după cum se exprimă Schelling. Romanticul era destul de senzitiv la procesele moleculare senzitive. Pentru acest motiv pentru el totul era animat. Simţea pretutindeni pulsul vieţii. Romantismul era orb în ceea ce priveşte creativitatea personală. Omul romantic nu este un om al acţiunii, ci un simplu spectator, nu este un creator, ci un interpretator al misterelor creaţiei. În romantism darul artistic este considerat cea mai înaltă formă a existenţei umane. Artistul însă nu creează independent. El doar pictează creaţiile care îi aparţin. El doar repetă sunetele pe care le

aude. El este un reproducător, nu şi un creator. El reproduce întotdeauna ceva, descrie ceva întotdeauna nu din planul empiric ci din realitatea eternă ideală pe care o penetrează prin intuiţia sa intelectuală. Există două aspecte ale „istoricului.” Istoricul este original. Istoricul este schimbător. Istoricul trebuie să fie mai presus de orice clarvăzător şi senzitiv la ceea ce este unic şi specific. Idealiştii germani aveau această înainte vedere artistică. Ei puteau înţelege mintea unui timp, îşi puteau reprezenta faţa unei epoci. Istoriografia idealistă este întotdeauna grafică. Pentru idealist, istoria este divizată într-o serie de imagini complete şi sublime care se află în legătură întotdeauna cu o idee, o schemă plastică. Din acest motiv istoria se schimbă în morfologie. Toate aceste prototipuri sunt dincolo de timp. Ele au devenit eterne şi clare în perfecţiunea lor şi pentru acest motiv amorfe.

Aceasta este faţa nemişcată a timpului. Idealismul divaghează de la timp şi de la empiric. Nu există nici un fel de timp în planul ideal. Timpul este un predicat al lumii materiale. Prin urmare urmează că înţelegerea unicului lipseşte complet din idealist. Unicitatea există numai în timp. Unicitatea în timp nu este un echivalent al particularităţii şi individualităţii. Timpul concret constă din evenimente. Idea evenimentului numai este evenimentul însuşi. În timpul tranziţiei de la un eveniment concret la concept ceva se pierde. Idealismul nu este alarmat de această pierdere, deoarece imperfecţiunea empirică precum şi neegalitatea este pierdută. În aceasta constă orbirea. Ea neagă realitatea timpului. Pentru ea timpul este o simplă imperfecţiune, o reducţie, o eternitate dezmembrată. Mai mult decât atât, nu există nici o istorie ca şi eveniment. Prin urmare istoria este un simplu simbol: *tot ceea ce este tranzitoriu este o simplă alegorie.* Idealismul studiază istoria ca şi un întreg. Mizează întotdeauna pe ideal, o istorie împlinită în sine însuşi, istorie în propria-i idee. Din acest punct de vedere al istoriei ca un întreg, timpul aparţine numai unei scheme arhitectonice. Din acest motiv orice alt moment este

asemenea altuia. Ca şi un întreg, fiecare punct este diferit de altele din moment ce fiecare punct diferă de restul prin propriile poziţii. Prin urmare fiecare punct este la fel de important din moment ce în istorie nu există în special un moment exclusiv şi important. Prin urmare, dezvoltarea în istorie este negată. Apare ca un cerc complet. Timpul stă nemişcat nu numai în logică ci şi în estetică. Frumuseţea, la fel ca şi gândirea, este atemporală. În contemplaţie sunt împreunate. În timp există numai fapte şi acţiuni. Filosofia idealistă a istoriei se detaşează de aceste evenimente. Toate acţiunile devin simbolice. Pentru idealist înţelesul istoriei nu constă în faptul că în timp este împlinit ceva şi acesta ia poziţia primă sau de faptul că ceva nou apare în existenţă. Dezvoltării îi lipseşte ultima realitate. Este doar o dublare simbolică a fiinţei actuale. Înţelesul istoriei, care stă dincolo de timp, constă în aparenţa şi producerea prototipurilor în forme concrete. Timpul devine lipsit de înţeles. Numai ceea ce apare din timp devine plin de înţeles şi mai ales că acest lucru este posibil. Orice moment este un simbol al eternităţii. De aceea linia verticală a nivelului empiric al istoriei poate fi reconstruită din orice punct de vedere al timpului şi astfel timpul poate fi lăsat în urmă. Stă în puterea omului să se elibereze pe sine din istorie. Omul poate să scape de toate legăturile sale printr-un exerciţiu eroic al dorinţei de putere. El poate realiza în orice moment varietatea libertăţii sale numenale putându-şi asigura un sens etern. Iată în ce constă patosul lui Fichte – polul negării idealiste a istoriei. Nu este neapărată nevoie de istorie pentru a se realiza sensul ultim al existenţei. Doar că se perturbă acest proces prin faptul că se neagă individului orice altceva. Negarea idealistă a istoriei are un cu totul alt pol: înţelesul actual poate fi descoperit pe sine în întreg. Mai precis a fost deja realizat în perfecţiunea care fiind reflectată în timp este destul de incompletă. Trebuie să ne reîntoarcem la această perfecţiune din nou. În ambele cazuri avem de a face cu istoria. Fiind condiţionată de timp, istoria nu are nici un sens. Este destul de interesant faptul că idealismul din

istoria filosofiei stă în strânsă legătură cu Leibnitz (1646-1716). Lumea lui Leibnitz este lumea unei tranchilităţi eterne, lumea ideilor ce a fost realizată încă din timpurile antice. Toate legăturile din această lume sunt simbolice. Lumea idealismului german este lumea lui Leibnitz – doar că este aplicată la istoric. În ceea ce priveşte idealismul, doar limba, terminologia este istorică timp în care timpul este exclus din toate terminologiile istorice. Idealismul a primit idea dezvoltării de la Aristotel, alt mare filosof static, prin Leibnitz. Se străduia să fie o teorie a dezvoltării lumii. Pentru acest motiv Leibnitz era orb în ceea ce priveşte istoria. Istoria nu este un progres în nici un fel. Pentru idealişti, dezvoltarea este un concept morfologic iar nu unul dinamic. Dezvoltarea este o revelaţie; nimic creativ despre ea. Nimic nu este creat din nou. Dezvoltarea este o revelaţie a formei. O teorie a dezvoltării este întotdeauna o teorie a performanţei. Pentru acest motiv dezvoltarea poate fii întotdeauna calculată raţional şi determinată mai înainte.[5]

Într-unul din eseurile sale mai vechi Schelling vorbeşte destul de clar despre originalitatea istoricului. Iată cum gândeşte el: istoricul diferă faţă de natură prin libertatea sa. „Istoria în adevăratul sens ocupă locul numai unde cineva poate înfăptui ceva absolut – la orice alt nivel al percepţiei – adică să nu determine mai dinainte direcţia acţiunii libere.” Pentru acest motiv numai omul are o istorie deoarece nu este legat de natura sa prin propria sa acţiune. Viaţa sa singuratică nu se dezvoltă într-o circulaţie continuă ci se dezvoltă progresiv. Aceasta se referă bineînţeles la întreaga rasă umană. Soarta sa este creată de sine însuşi şi fondată de el însuşi. Pentru acest motiv nu trebuie şi nu poate fi determinată de sine însuşi. Tocmai pentru aceste teorii se poate stabilii un *a priori*

5 A se vedea articolul meu “Evolution und epigenesis, zur problematic der Geschichte” in *Der Russische gedanke* I, 3 (Bonn, 1930). Cu privire la trezirea raţionalismului prin filosofia raţională a se vedea G. G. Spat, *Istoria ca şi o problemă de Logică,* Partea 1 (în limba rusă, Moscova, 1916).

care nu mai este istoric. Iată ce concluzie trage Schelling: o filosofie a istoriei este imposibilă. Istoria este câmpul actual aposteriori [*das eingentliche gebiet des Aposteriorischen*]. Dar în orice teorie există o teorie *a priori* în conformitate cu propria natură. Schelling nu cade pradă empirismului cras; el nu împarte istoria în atomi. El accentuează doar ultima realitate. Prin urmare este vorba nu numai de o libertate ontologică ci şi de una empirică. Iată ce scrie el despre sistemul său de idealism transcedental: „arbitraritatea este zeul istoriei." Acest gând necesită explicaţii. În orice caz el pune această întrebare cel mai serios. Nu se poate spune că istoria este câmpul indefinitului. Mai trebuie adăugat că este câmpul creativului şi câmpul a tot ceea ce trebuie creat din nou. Această putere creativă nu este direcţionată în spre ceva gol ci are un ideal. Noţiunea entelechismului, noţiunea ţelului imanent ocupă locul idealului.

Hegel neagă cel mai puternic şi cel mai combativ noţiunea idealului. Pentru el istoria este echivalentă evoluţiei. El accentuează acest lucru în special în dezvoltarea intelectului. Nu ar mai putea apare noi creaţii. Ar exista duplicaţii, repetiţii şi reproduceri ale intelectului. Ceva complet nou, ceva ce nu existase niciodată mai înainte nu poate venii întru existenţă niciodată. Această continuitate poate face posibilă privirea în viitor nefiind un calcul preliminar al viitorului, nefiind o simplă ghicitură. În aceasta constă „naturalizarea" procesului istoriei în Hegel, deoarece evoluţia nu este o noţiune luată din filosofia naturală.

Tendinţa de a unii „natura" şi „istoria" într-un întreg ca două momente ale unui proces identic nu apare din greşeală în cadrul idealismului german. Incompatibilitatea acestor două forme de existenţă, depinzând de diferenţa calităţilor nu apare prea des în idealism. Lipsa de sensibilitate a idealiştilor faţă de ontologia istorică specifică se descoperă destul de clar în ideile şi în gândirea religioasă. Această calitate face gândirea idealistă nereceptivă faţă de creştinism cât se poate de

sigur deoarece creştinismul este istorie. Creştinismul este istoricitate de la bun început până la sfârşit. Creştinismul nu constă în nimic altceva decât în evenimente. Creştinismul nu poate fi acceptat şi înţeles dincolo de progresul real al timpului istoric concret. Nu putem exclude timpul istoric din conştiinţa creştină. Am putea spune: cel mai sigur creştinismul descoperă istoria, căci numai în creştinism se poate dobândi înţelegerea şi sentimentul istoriei. Am putea merge mai departe şi spune că cel care nu are nici un sentiment pentru dinamica istorică este tocmai cel care nu vede timpul empiric în ultima sa realitate. Tocmai acesta nu poate fi un bun creştin. Creştinismul nu este un dualism, nu este o simplă examinare ontologică şi o demarcaţie a lui Dumnezeu şi a lumii, a lui Dumnezeu şi a omului fără separaţia lor completă. Mai mult decât atât. Creştinismul confirmă realitatea lumii şi a omului nu numai ca prototipuri eterne şi ideale şi nici nu numai în idee, ci mai mult prin împlinirea empirică. Creştinismul accentuează valoarea absolută precum şi semnificaţia existenţei empirice care nu reprezintă o diminuare ci o îmbogăţire. Aceste evenimente sunt făcute posibil numai prin aceste lucruri. Mai departe, creştinismul pretinde că nu numai evenimentul ci deja şi faptul evenimentului în sine este valoros. Revelaţia lui Dumnezeu constă dintr-o serie de evenimente mai mult decât dintr-un lanţ de simboluri. Din acest motiv în timp există conecţii unice şi deosebite precum şi deraieri. Evenimentul tuturor evenimentelor este întruparea Logosului, a Cuvântului. Logosul trebuie privit mai mult ca un eveniment decât un cuvânt sau o idee. Trebuie să-L percepem pe Dumnezeu în istoria înseşi şi nu numai prin istorie. Nu trebuie lăsat peisajul istoric al revelaţilor şi apariţiilor lui Dumnezeu să apară ca un fel de iluzii deoarece El este primitorul şi mediatorul acestor revelaţii. Sentimentul mic şi nesemnificativ al istoricului duce idealismul la un dochetism straniu cu privire la primirea şi receptarea creştinismului. În conformitate cu natura sa, idealismul tinde să nege revelaţia în întregime.

Din acest punct de vedere *totul* este revelaţie. De aceea revelaţia dispare în istorie, dizolvând continuitatea istorică. Generalitatea revelaţiei face imposibilă revelaţia unică specială. În idealism revelaţia se schimbă de la o ruptură elementară dintr-o altă lume la un alt fel de stadiu de dezvoltare.[6]

Idealiştii percep revelaţia ca şi apariţia şi producerea potenţelor dumnezeieşti sau ca punere a temeliilor lumii. Odată cu aceasta revelaţia primeşte un caracter simbolic. Pentru idealişti înţelesul revelaţiei nu este nimic mai mult sau mai puţin decât a numii idealul şi de a arăta spre el. Acest lucru se află în strânsă legătură cu tendinţa primiri şi interpretării simbolice a Bibliei. Istoricitatea Bibliei îşi pierde propriul interes precum şi importanţa. Reîntoarcerea la exegeza alegorică de tip alexandrin în timpul idealismului german trebuie să fie interpretată ca un fel de reacţie la criticismul raţional. Alegoria este un produs natural al gândirii idealiste. Biblia nu poate fi considerată o carte sfântă şi în acelaşi timp o carte istorică. Numai căţiile simbolice sunt sfinte. Biblia se schimbă într-o parabolă, într-un mit. Idealismul îşi percepe semnificaţia eternă pur şi simplu numai prin acest fapt. Se ştie ce fel de rol dăunător joacă idea mitului în conştiinţa idealismului. Mitul nu înseamnă un basm. Mitul este un simbol real. Mitul stă întotdeauna dincolo de timpul concret. Strauss – care a fost credincios minţii idealismului – îl împarte în mitologie şi în Noul Testament. Bineînţeles că în Strauss noţiunea mitului are o înţelegere diferită faţă de Schelling şi Bachofen. Orişicum tendinţa primară este aceiaşi: descompunerea istoriei în simboluri care duc la excluderea timpului. Prin urmare Biblia se află în legătură cu alte mitologii pierzându-şi poziţia calitativ unică prin care toate revelaţiile sunt condiţionate aflându-şi înţelesul drumului semnelor în viaţa religioasă. Revelaţiile sunt puncte de început şi prin urmare nu poteci sau căi. Schleiermacher a exprimat această idee destul de clar. Din

6 În ceea ce priveşte noţiunea de dezvoltare, a se vedea un cometariu foarte bun la careta lui Brunner *Der Mittler* [Mediatorul], (1928).

punctul său de vedere nu este duhovnicesc cel ce crede în scripturi ci cel care nu are nevoie de ele deloc fiindcă le poate scrie singur aceasta fiindcă fiecăruia dintre noi îi este oferită o cale de a-şi mântui sufletul. Taina sufletului individual este cel mai important lucru. Gândul lui Schelling despre o nouă mitologie este destul de caracteristic epocii sale el cerând o artă creatoare. Arta este clarvăzătoare vorbind despre tainele eterne ale existenţei. Acea epocă gândea destul de mult despre cele care sunt caracteristice timpului ei. Restul sunt simple revizuiri şi aparenţe. Exista un misticism real, revelaţia a ceea ce a fost conceput în natură şi în reverie. Ei au atins adesea adevărata existenţă. Dar era o viziune de tipul unui vis. Dogmatica creştină a fost separată în simboluri tocmai pentru acest lucru pierzându-şi determinarea. S-a acordat atenţie numai tainelor lumii, tainelor haosului şi universului. Teologia s-a dezvoltat în cosmogonie şi cosmologie.

În al II-lea rând, imaginea istorică a lui Hristos păleşte în faţa conştiinţei idealiste. Se poate spune că filosofia idealistă reprezintă teoria unui dumnezeu-umanitate, teoria dumnezeu-umanităţii eterne, uniunii eterne dintre Dumnezeu şi om. Astfel, omul a fost scos din limitele istoriei. S-a dezvoltat teoria existenţei eterne a lumii şi a omului care nu s-a bazat pe dumnezeiesc. Atenţia idealiştilor s-a concentrat pe aceste viziuni eterne, pe aceste evenimente. Creştinismul a reprezentat o simplă secţie a întregului proces teogonic. Faptele concrete ale istoriei evanghelice nu le sunt de mare interes. Idealismul nu a putut percepe varietatea care s-a descoperit pe sine într-o secţiune unică a istoriei. Pentru idealişti întreaga istorie a fost umplută cu forţe dumnezeieşti încă din timpurile antice. Acesta a fost modul în care gândeau Baader şi Schelling. Teoria cuvântului a înlocuit teoria Dumnezeului-om istoric. Hegel respinge şi mai strict decât Schelling şi Baader creştinismul istoric. Conştiinţa umană, în punctele sale cele mai înalte trebuie să scape de orice este tangibil, empiric, evident, particular şi unic. Este

absorbită de contemplaţia eternului uitând timpul, spaţiul şi evenimentele. Remarcile lui Hegel în ceea ce priveşte cruciadele din a sa *Filosofie a istoriei* sunt caracteristice. Cruciaţii sau dus fără nici un motiv bine întemeiat la sfântul mormânt. Ei au găsit ceea ce căutau – un mormânt gol. Astfel a fost descoperită tânjirea lor mincinoasă: „fuga nebunească de a ajunge un intelectual de marcă printr-un ataşament faţă de o localitate sensibilă." Taina creştină nu se poate descoperii în orice alt eveniment exterior ci numai în ideile eterne care sunt revelate prin creştini, care strălucesc prin ei. Nici unul dintre evenimente şi nici unul dintre lucrurile existente nu poate fi obiectul credinţei, ci numai ideile eterne. Strauss nu face nimic altceva decât să-l aducă pe Hegel la o concluzie logică când întreabă: pot oare nişte evenimente unice şi de fapt lipsite de importanţă să aibă o mai mare valoare pentru noi mai mult decât cursul întregii istorii universale?" Schelling accentuează acest lucru destul de urgent mai cu seamă caracterul istoric al creştinismului: „prin natura sa cea mai internă, creştinismul este istoric în cel mai înalt sens." „În creştinism întreaga lume apare ca şi istorie." Zeii lumii antice sunt „fiinţe eterne naturale." Din punctul de vedere creştin, aceste forme amorfe nu există deoarece totul este în mişcare şi prin urmare „infinitatea se descoperă pe ea înseşi." „Formele" nu „durează, ele numai apar." Dumnezeiescul se descoperă pe sine numai şi numai temporar. Aceste forme istorice nu au ajuns niciodată la o linişte sau la un punct calm. Acum, Schelling vede posibilitatea „construcţiilor istorice." Dispare tot ceea ce este „accidental." „Istoria îşi are propriile începuturi în unitatea eternă care este fundamentată în absolut." Singur individul apare liber, întregul este ţinut în întregime de necesitatea eternă. Este destul de important ca această necesitate logică să fie descrisă de alte necesităţi logice. Există numai şi numai o „pretenţie de libertate" nu şi adevărata libertate. Schelling nu trece dincolo de acest simbolism istoric. El este complet absorbit de „mitologie." Dogmatica creştină este dizolvată într-o serie de aparenţe

vizionare eterne. El a numit istoria „poemul etern al minţii dumnezeieşti.” Schelling a vorbit despre aspectul istoric al creştinismului, dar nu l-a perceput în adevărata sa valoare. În conformitate cu percepţia sa despre lume, el era mult prea antic ca să audă mesajul primar, tonul fundamental al creştinismului în istorie. Trebuie citite „fragmentele filosofice” scrise de Kierkegaard spre a se înţelege ce-i lipseşte lui Schelling. „Dumnezeu intră în lume” iată ce scrie Kierkegaard în ceea ce priveşte întruparea lui Hristos. Ceva nou se întâmplă. Noua realitate este începutul eternităţii! „Noutatea unei noi zile nu înseamnă nimic altceva decât începutul eternităţii!” Momentul nu înseamnă nimic altceva decât decizia eternităţii. În aceasta constă aspectul paradoxal al credinţei: istoricul devine etern, eternul devine istoric. Filosofia nu are nici un loc în acest spaţiu deoarece aceste lucruri nu pot fi înţelese cu raţiunea. Această taină nu poate fi înţeleasă decât numai prin credinţă.[7]

Idealismul german nu putea niciodată încunoştinţa, nu putea niciodată înţelege că soarta omului putea fi determinată de un plan empiric. De aceea nu am putea percepe sau concepe pe Dumnezeul om istoric. S-ar putea spune că idealismul german este o teorie a Dumnezeu-umanităţii fără Dumnezeu-omul. Iată greşeala fatală. Criticismul religios arată sărăcia metafizică precum şi orbirea idealismului. Idealismul nu vede prea mult, sunt mult prea multe lucruri de care nu se ocupă. Se pare că este închis într-o lume amorfă, pietrificată, nemişcată, frumoasă, dar totuşi o lume moartă. Dumnezeu nu mai este văzut din moment ce acest aspect este ascuns. Aspectul uman este distorsionat în această lume. Omul îşi revendică dumnezeirea şi se pleacă necesităţii legilor naturale. Idealismul se dizolvă în contradicţii, nu ajunge să împlinească încercarea metafizică.

Nu este greu de dovedit acest lucru. Cel mai dificil lucru este de a explica cum se creează decepţia metafizică

7 Soren Kierkegaard, *Gesammelte Werke,* Bd. 6: Philosophische Brocken (Jena, 1910), pp. 51-65.

prin sine şi ce înseamnă ea. Idealismul german este plin de toate tradiţiile filosofice, în el unindu-se multe curente filosofice. Idealismul se străduie să fie o sinteză istorică şi filosofică finală şi atotcuprinzătoare. Într-un anumit sens şi era. Idealiştii nu răspundeau la întrebări accidentale, ci numai la întrebări potrivite unui gen universal.

Ne mirăm cum s-a putut ca filosofia şi creştinismul să fie separate? Cum poate fi conştiinţa filosofică în întregime nepăsătoare faţă de experienţa creştină? Criticismul religios contemporan nu răspunde acestor întrebări. Idealismul nu face nimic altceva decât să renunţe la aceste întrebări.[8] Trebuie să decidem destul de clar: creştinismul sau idealismul. Mai apare o altă alternativă în spatele acesteia: creştinismul sau filosofia, creştinismul sau metafizica. Gândirea contemporană religioasă este deja gata să se debaraseze de orice filosofie, de înseşi probleme lui atunci când renunţă la idealism. Sunt pregătiţi să disrtugă impulsul metafizic al cercetării cu scopul de al renaşte din nou. Acest lucru dovedeşte că nu avem de-a face numai cu idealismul. Mulţi percep mintea Reformei în termenii criticismului contemporan al idealismului. De fapt nu se face nici o distincţie între idealism şi creştinism, între idealism şi Reformă. Este cât se poate de caracteristic faptul că criticismul contrastează tezele idealismului cu textele biblice punând în practică tezele idealiste cu textele biblice. Prin aceasta nu se face nimic altceva decât să se pună în practică măsurile severe ale Bibliei idealismului. Dintr-un anumit punct de vedere acest lucru este cât se poate de conclusiv. Dar mai întâi de toate trebuie ca un astfel de criticism să fie justificat. Trebuie dovedite mai întâi dreptul idealismului de a renunţa la istoria creştină, creştinismul istoric. Istoria dovedeşte că Biserica a existat dintotdeauna justificând impulsul metafizic de a cerceta străduindu-se încă de la început să arate şi să explice adevărul profeţiei apostolice ca şi unul raţional, ca şi un adevăr pentru *ratio.* Biserica nu a pretins

8 A se vedea Paul Schütz, “Der politisch-religiöse Synkretimus und seine Entestung aus dem Geist der Renaissance.”

niciodată că nu a existat nici o relaţie între Ierusalim şi Atena, între „şcoală” şi Biserică. Există un înţeles ascuns în faptul că limba greacă a devenit limba privilegiată a creştinismului, că încă este şi va rămâne întotdeauna astfel tocmai pentru că este limba Noului Testament. Într-un anumit sens, elementul elenic, căile gândiri elinice au fost sancţionate de acest lucru. Nu putem renunţa la elenism fără să ne atingem de Sfintele Scripturi, de Noul Testament. Rigoriştii protestanţi contemporani se aseamănă remarcabil de bine tinereilor liberali ritscheliani în ceea ce priveşte atitudinea lor faţă de istoria creştină. Pentru ei istoria creştină este o istorie a declinului, a căderii. Creştinismul istoric este un declin, un compromis; pentru ei elenizarea creştinismului original se pare că este un fel de contaminare a unei simplităţi originale crase. Noul rigorist nu este sub nici o formă conservator. Este în întregime un protest, o confuzie internă. În el există presupunerea rebeliunii. S-ar putea spune că în acest lucru s-ar concretiza o indignare împotriva istoriei, indignarea împotriva simplului fapt al istoriei. Istoria apare ca o afacere, o afacere mult prea omenească. Rigorismul nu face nimic altceva decât să tindă în spre non-existenţa istoriei. Se doreşte absorbţia istoriei în creştinism. Nu se poate înţelege că există istorie în creştinism din moment ce înţelesul determinării creştine constă din faptul că toată carnea tace şi tremură în faţa dreptăţii, măririi şi judecăţii lui Dumnezeu. Toate problemele devin superflue şi lipsite de necesitate, deoarece omul nu este făcut să chestioneze ci să rămână tăcut, să asculte liniştit la o voce din altă lume. Prin urmare creativitatea religioasă precum şi cultura creştină devin imposibile – nu mai poate fi creat nimic în religie, singur Dumnezeu creează. În acest mod se poate trage o concluzie extrem de paradoxală: întreg câmpul activităţii este condus de o lege care depăşeşte creştinismul şi este livrată arbitrarităţii lumii materiale.

În secularizare, ascetismul questist se transformă în opusul său. Renunţarea la binecuvântare înseamnă şi

renunţare la control. Acest lucru se întoarce împotriva culturii, fiind la ora actuală exercitat de cultură. Prin aceasta sunt introduse două legi fiind justificată astfel bipartiţia. Rigoriştii contemporani nu fac nimic altceva decât să-i repete pe vechii reformatori. Aceştia sunt de două tipuri: cea ce înseamnă două genuri psihologice opuse. Polarizarea are loc într-unul din cercurile intelectuale. În orice caz nu fără nici un motiv idealiştii îşi au arborele genealogic începând cu tulpina Reformei.

Nu din întâmplare mai târziu Kant a fost recunoscut drept „filosoful protestantismului." Nu întâmplător idealismul german a influenţat determinant toată epoca teologiei protestante. Acest lucru nu a însemnat o simplă renunţare la Reformă. Mai mult decât atât a reprezentat chiar consecinţa inevitabilă. Idealismul a fost posibil după şi pe baza Reformei. Acest lucru nu însemna că idealismul deriva logic din presupoziţiile Reformei, după cum au încercat să dovedească primii polemişti. Relaţiile sunt mult mai complicate. Totuşi, nu poate fi negat că Reforma a reprezentat cauza actuală pentru dezvoltarea dependenţei gândirii europene. Nu atât de mult printr-o influenţă directă cât printr-o renunţare ascetică aparentă a metafizicii, prin propria inactivitate filosofică. S-a creat astfel o separaţie în conştiinţa creativă, a avut loc o diviziune a forţelor istorice.

Luther privea filosofia ca şi „arhi-duşmanul credinţei." Polemiştii catolici din acel timp spuneau că primii luterani au respins filosofia din reavoinţă, *ex malitia philosophiam reiiciunt.* Lumea protestantă nu putea rezista fără filosofie. Mai la început scolasticismul a fost din nou pus în folosinţă şi prin urmare Aristotel apare din nou pe scena interesului filosofic. Leibnitz are mare influenţă iar Wolff devine în cele din urmă victorios în secolul al XVIII-lea. Mai apoi a devenit din ce în ce mai semnificativ faptul că reformatorii au renunţat la iniţiativa creştină în filosofie. Acest lucru a făcut posibilă renaşterea unui elenism de-creştinizat în secolul al XVIII-lea născându-se

astfel idealismul german.[9]

Tradus din germană de Claudia Witte

LIPSA DE FINALITATE A ROMANTISMULUI [Die Sackgassen der Romantik][10]

Gândirea faimosului revoluţionar rus Alexander Herzen (1812-1870) şi-a propagat imaginea şi traiectoria prin izbugniri sporadice. Conţinutul gândirii şi discursului său reprezintă unul şi acelaşi subiect. Dezvolarea intelectuală a lui Herzen nu cunoaşte opriri sau pauze. În schimb, el ne impresionează prin direcţia dreptă, unică şi perfectă pe care o urmează. Atunci când Herzen este distrus de propriul crez, atunci când el se sfârşeşete pe sine într-un pesimism orb, lipsit de orice sens şi mult prea plictisitor – care vine dintr-un panteism estetic colorat în roz – ei acest lucu nu face nimic altceva decât să ne arate dialectica fatală a propriilor contradicţii interne. Acest lucu se dovedeşte a fi o cădere a intelectului. Iată criza visului romantic, iată criza ideii romantice.

Din cea mai fragedă tinereţe dezvoltarea lui Herzen a fost determinată de două motive: patosul individualităţii şi supremaţia dezvolatată cât se poate de bine faţă de puterea supremă a vieţii creată formativ şi aflată într-o schimbare constantă. Ambele s-au însoţit formând o viziune extrem de clară, o intuiţie artistică a unei «dezvoltări creative», mai precis «dinamica vieţii».

Există ceva religios în excitaţia şi în încântarea

9 A se pune în comparaţie capitolul destul de interesant despre protestantism din cartea lui E. Spektovski (în rusă), *Problema fizicii sociale în secolul al XVII-lea,* vol. 2 (Kiev, 1917), pp. 188-375 şi P. Peterson, *Geschichte der Aristotelisch Philosophie im protestantischen Deutschland* (Leipzig, 1921).

10 În limba germană titlul vine din capitolul final al cărţii *Die geistige Entwicklung Herzens.*

despre viaţă. Herzen a creat reflecţii despre viaţă, despre variatatea, despre puterea şi despre măreţia ei. Iată adoraţia romantică a naturii. Pentru Herzen, natura înseamnă viaţă, *natura naturans*, respiraţia impetuoasă şi capricioasă a unei puteri primordiale neliniştite şi inexhaustibile care produce o varietate infinită de lumi colorate. Realitatea şi energia lor abundentă şi excesivă nu sunt niciodată terminate exprimându-se în manifestări variate. Acestea nu sunt niciodată lâncezite sau epuizate prin schimbul sau prin seria unor forme sau modele. Pentru Herzen, lumea este un proces nesfârşit şi inexahustibil de puteri fermentate a unor posibilităţi nelimitate, o serie nesfârşită de naşteri. Prin agitaţii infinite lumea prezintă o paletă largă de forme selective care sunt întotdeauna noi şi de care nu s-a mai auzit. Iată că acestea devin posibile. La început totul este sucit şi un fel de amalgam aflat într-o stare de *nediferenţiere.* Mai apoi demarcaţia mutuală precum şi impenetrabilitatea unor forţe numeroase este descoperită. Variatele căi ale vieţii sunt, se împart, se ramifică şi se delimitează una pe alta. Secvenţele vieţii „se consolidează şi se ramifică" una faţă de alta – fiecare secvenţă a vieţii „se consolidează şi se diferenţiază una de alta" – fiecare secvenţă reprezintă propriul gen având propria „normă." Unele sunt uscate şi se epuizează pe parcursul timpului – forţa impulsivă precum şi tensiunea lor se diminuează, direcţia creativă expiră în repetiţia apatică a unei forme distincte şi stereotipice. Ei ar putea usca şi extermina diferitele torente de viaţă, dar totuşi sursa originală rămâne eternă. Puterea originală nu poate fi difuză. Aspectul lumii devine întotdeauna reîntinerit. Iată ceea ce gândea Herzen. Iată cum şi-a imaginat el lumea vieţii, lumea istoriei. Aceasta este filosofia romantică a identităţii şi variabilităţii – filosofia voinţei creatoare supreme. Nu este greu să discernem relaţia între aceste conjuncturi şi puncte de vedere ale lui Herzen şi lumea veche a ideilor lui Bergson şi istoriografia lui Spengler. Această similaritate, această coincidenţă a punctelor de vedere, nu este accidentală. Ea

îşi are originea într-o uniformitate a concepţiei şi a perspectivelor, într-o intuiţie identică a voluntarianismului romantic.

În voluntarismul său eroic, Herzen a sperat să găsească o justificare şi un motiv pentru încrederea în sine dezvoltată ca şi individualism. Un vis încă mai prindea viaţă pentru Herzen, „o imagine de neconceput pentru raţiune” – viziunea unui om puternic şi curajos care creează şi schimbă viaţa. Visa la eroi şi la eroism, la o societate eroică şi la o schimbare eroică a vieţii. Credea în libertatea şi posibilitatea acţiunilor umane străduindu-se să se arate pe sine într-o lărgime şi o lăţime originală. Credea în puterea originală precum şi în adevărul omului. El cere întotdeauna libertate pentru om, încercând să elibereze pe toată lumea de lanţuri şi legături, până şi de cele invizibile şi imponderabile. În acelaşi timp (şi acest lucru probabil cu o şi mai mare rigiditate), el cere pentru toţi asumarea riscului activităţi autonome a voinţei. El devine preocupat de orice obligaţie, de orice restricţie, până şi de obligaţia ideilor, până şi de îngustarea obligaţilor. Devine din ce în ce mai mânios pe voinţa slabă, pe indiferenţă şi impotenţă precum şi de comunul gloatei.

Individualismul instinctiv al lui Herzen se descoperă mai întâi în talentul său artistic de observaţie. Ca şi scriitor precum şi ca şi artist, Herzen este mai întâi de toate un portretist. Astfel, faimoasele sale memorii *Trecutul şi gândurile mele* nu sunt nimic altceva decât o galerie de portrete. Herzen este atras doar de fiinţele umane, de sufletul uman viu şi de individualitatea umană. Toate forţele sunt clasificate în conformitate cu un criteriu individualist: palul şi lipsa de expresivitate ce nu au nici un sens; feţele inteligente şi excepţionale care stau deschise unor patimi sălbatice şi noilor îndrăzniri intelectuale. Aceasta a fost şi a rămas standardul pentru toate evaluările vieţii. Aceasta a fost judecata dintotdeauna a romanticului, estetul şi individualistul decis. În numele determinării de sine precum şi a libertăţii personale, Herzen s-a luptat în anii ’40 în Moscova cu hegelienii

precum şi cu noţiunea lui Hegel despre viaţă ca „logică practică.” Herzen privea viaţa mai mult ca un simbol decât un sistem. Cartea lui Hegel intitulată *Logismus* l-a făcut confuz şi l-a alarmat. În ceea ce priveşte sistemul hegelian, el a fost înspăimântat şi contorsionat de patosul necesităţii logice heteronome şi de „natura tranzitorie a individului pentru binele general.” „Individul viu” mărturisea el este „pragul de care se agaţă filosofia.” În lumea hegeliană totul este mult prea idilic, nu se poate simţii bătaia unui puls puternic în el – „în toată generalitatea, orice suneţel – chiar şi cel al valurilor spărgătoare ale vieţii – a devenit tăcut.” Herzen nu s-a simţit confortabil în această lume rece şi lipsită de culoare. Era atras de „ultima mireasmă a vieţii.” Era atras de viaţa în care totul este nou, proaspăt şi uşor, în care nimic nu este repetabil şi totul este întotdeauna reîntinerit şi înviat din nou. „Putem trăi numai în vârtejul beat al individului,” spunea Herzen. El a văzut în acest vârtej, în „suspansul crepuscul” cel mai mare adevăr, “cea mai mare taină a vieţii.” „Este un proces, un torent, abundenţă, mişcare.” Mai târziu Herzen ar fi spus: *improvizaţie creativă.* În numele vieţii, în numele libertăţii personale, Herzen se lupta împotriva oricărui fel de heteronomie, în special împotriva „heteronomiei raţiunii.” În lumea idealismului german el se întoarce de la polul „sistemului logic” la „polul poetic” – de la panlogismul hegelian la filosofia romantică a identităţii; de la „formalism” şi anatomie la idea organică a unei vieţi care continuă să pulseze fiind creativă şi productivă. Se întoarce de la Hegel şi „hegelieni” la Schelling care atunci primea forma lui Feuerbach. Deşi Herzen se pleacă în faţa „sublimului duh” al lui Hegel, el nu poate abandona figura profetică a lui Schelling.

„În istorie totul este improvizaţie, voinţă şi *ex tempore* – nu există nici o direcţie înainte şi nici o direcţie prin intermediul căreia să se poată mărşălui. Există condiţii istorice, o nelinişte sfântă, flacăra fierbinte a vieţii – o apariţie eternă a eroilor cu scopul de a folosi puterea, pentru a-şi pregăti călătoriile şi pentru a călători oriunde

ar duce această cale. Atunci când nu există nici o cale sau un pasaj de trecere un geniu va face cale liberă. Iată concluzia lui Herzen. Istoria nu este nimic altceva decât mişcarea malurilor, vibraţie, clătinare. Herzen credea că poate găsi o justificare a *faptei.* Iată în ce constă contradicţia lui primă, principala sa amăgire a sinelui – în fapt amăgirea de sine a întregului romantism.

Istoria romantică a filosofiei este o teorie specifică a mutaţilor unele chiar impetuoase şi neaşteptate – „viaţa se grăbeşte şi se apostrofează prin toate porţile," zice Herzen. Aceasta este mai mult o filosofie a variabilităţii şi nu una a creaţiei. Romantismul explică şi justifică forma colorată a vieţii, varietatea de forme şi culori. Acest lucru nu justifică determinarea creativă de sine şi sigur nu stabileşte adevărata libertate. Pentru romantic libertatea este cu totul altceva – puterea patimii naturale nu este nimic altceva decât „o energetică şi emoţională încredere în sine." Aceasta nu este propria voce personală. Este mai cu seamă vocea naturii personale vorbind destul de clar despre sine ascunsă fiind sub o mie de măşti – măşti şi nu aparenţe. În pofida tezelor constante a „voinţei de sine" precum şi a apariţiei de sine, ideologia romantică este impregnată de patosul necesităţii. În romantism, personalitatea nu mai este centrul real al puterii, ci intersecţia şi punctul de început al influenţelor şi curentelor ce vin din exterior. Personalitatea apare ca şi mediul influenţelor elementare. „Personalul" nu este o excepţie de la obligaţia destul de grea a „generalului." Personalul nu este nici o scăpare de legăturile unui destin atotputernic. Regularitatea imanentă a unui instinct vital rămâne externă şi „generală" când se află în legătură cu individualul şi personalul. În cele din urmă, nu este deloc lipsit de importanţă să ştim de ce sunt cauzate şi determinate dialecticile necesităţii istorice – de sistemul logic al existenţei sau de ritmul elementar al unei puteri subterane organice. *A priori*-ul logic precum şi elementarul *vis a tergo* – similar ambele iau în sclavie personalitatea într-un ritm arbitrar al unei unităţi impersonale supreme.

Puterea unui instinct vital care nu se mişcă conform unui scop special şi nici nu evocă mişcarea ci acţionează în conformitate cu legea care este imanentă esenţei ei naturale şi care realizează posibilităţile originale existente. Toate acestea creează o lume care nu mai este determinată de legi şi care nu mai necesită dialectica unei raţiuni distrugătoare de sine. În realitate nu se poate găsi prea multă creativitate în „improvizaţia neglijentă" a istoriei şi a vieţii despre care Herzen vorbea cu mare entuziasm şi ardoare. Noutatea este o simplă aparenţă – nimic nu este creat şi nimic nu vine în existenţă deoarece totul deja a venit în existenţă de la începuturi în adâncurile şi în pântecele naturii creative. Toată varietatea nu este nimic altceva decât „o variaţie a unui motiv primar." O putere vitală elementară ce irumpe în aparenţe temporare descoperindu-se prin toate acestea. În această lume nu există nimic ipostatic, ci numai modalităţi. Pe un astfel de teren ne este extrem de dificil să construim o teorie a unui individualism radical. Ca şi un romantic genuin, Herzen nu a realizat niciodată – şi nici nu avea cum să realizeze – că respingerea şi refutarea providenţialismului logic precum şi promulgarea „plasticităţii" vieţii dimpreună cu explicaţia că *la vie déborde la raison* nu putea fi suficentă ca şi o justificare adevărată a individualităţii şi libertăţii creative. Individualitatea rămâne din punct de vedere intern supusă opresiunii şi prin urmare în acelaşi timp este încătuşată. Herzen nu a putut realiza că libertatea creativă se bazează în cele din urmă pe realitatea îndatoririlor sale şi pe independenţa naturii. Aici se descoperă parţialitatea tipică precum şi îngustimea orizonturilor romantice. Greşeala nu se datorează naturalismului care reprezintă combinaţia naturii cu istoria. Greşeala poate fi atribuită ideii predestinării. Luptându-se cu fatalismul logic, Herzen ajunge la un alt punct mort, la unui alogism orb pe fundamentele căruia nu poate fi construită nici o filosofie a activităţii creative sau a faptelor umane eroice. Acesta este standardul pe care şi la fixat Herzen realizând mult prea târziu că nu este bun de dus la îndeplinire. Iată în ce

constă complotul major al vieţii sale dramatice precum şi în ce constă explicaţia adusă ei – este vorba despre drama unui romantic înşelat.

Herzen a trăit într-o epocă a speranţelor şi a aşteptărilor. Exista ceva apocaliptic în duhul romantismului. Era vremea unei dezlipiri de amploare de trecut şi timpul unor mari presentimente. Romanticii au profeţit şi au aşteptat renaşterea şi schimbarea vieţii. Visau la un viitor mare şi eroic – la o epocă de aur care nu a mai existat niciodată înainte. Au ghicit taina evenimentelor din acel timp şi au înţeles pasul maiestos al timpului. Omul a realizat că se afla situat pe o trecere peste un munte. Acest sentiment a fost exprimat de vise utopice şi profeţii sălbatice. Mai recent, cineva a vorbit destul de potrivit despre „patosul eshatologic" al acelei perioade. Herzen şi-a folosit imaginaţia, a visat şi a profeţit într-o aşteptare plină de tensiune. În numele speranţelor şi aşteptărilor sale a renunţat la prezent. De dragul viitorului a negat prezentul, aşteptând un nou mesaj şi „trăind în aşteptarea unui eon viitor." Aceasta este tânjirea şi speranţa romantică. Având o astfel de pretenţie Herzen a rămas un estet şi un individualist.

La fel ca şi cu mulţi dintre contemporanii săi ruşi, nădejdile din tinereţe lui Herzen îşi asumă nuanţe mesianice şi patriotice. Un motiv istorico-psihologic ar putea fi şi argumentul că în acea perioadă s-a deşteptat viaţa intelectuală în Rusia. Crezul în Rusia a rămas de neschimbat pentru Herzen, mai precis crezul în viitorul rusului – deoarece Herzen credea numai şi numai în viitorul Rusiei. Încă din copilărie Herzen se percepea pe sine însuşi ca „vocea unei predestinaţii suprimate şi şoptite." În anii '40, absenţa trecutului, tăcerea seculară a Rusiei precum şi a totalităţii slave îi părea o „mare profeţie." Aşteptarea unui viitor rus nu reprezenta nimic altceva decât o percepţie estetică. Viitorul reprezenta o percepţie estetică. Mai presus de orice, viitorul avea nevoie de tinereţe, prosperitate şi putere. Herzen a perceput această profeţie tânără în lumea originală rusă,

în sângele rus – „sângele circulă în special în pieptul rus.”

Mesianismul rus al lui Herzen era un mesianism estetic. În particular, el iubea şi stima Rusia din cauza puterii sale devastatoare care stă în ea, din cauza dorinţei de neîmblânzit pentru libertate – din cauza „puterii de formaţie a tinerei generaţii” şi pentru „curajul fiilor ei.” El stima nu atât idea rusă cât puterea rusă. Ca şi un artist precum ca şi portretist cu un talent remarcabil pentru observaţie posedând o înţelegere rapidă pentru tot ceea ce este straniu şi special, Herzen a simţit lipsa de replică faţă de apariţia rusă anticipând în Rusia „o personalitate originală vie.” Mai târziu, luând în considerare pauperizarea intelectuală şi decăderea înceată a Europei Occidentale, tineretul slavon precum şi tinereţea „oamenilor neistorici” a devenit pentru el o profeţie şi mai impresionantă. Şi-a format părerea că Rusia era unica ţară din toată lumea cu un tineret înfloritor crezând că ruşii sunt unicii „oameni ai viitorului.” Pe parcursul perioadei „revoluţiei eterice,” numită aşa după N. N. Strakhov care încerca să denumească perioada anilor ruşi ai „marilor reforme,” se pare că nădejdile lui Herzen iasă în relief – iceberg-ul începea să se clatine fiind auzite cuvântări dure şi curajoase. Acestea erau destul pentru ca Herzen să creadă în începutul unei primăveri istorice. El simţea tremuratul unei noi vieţi şi o nelinişte care a marcat existenţa rusă elementar bucurându-se de o trezire generală. „Fulgerul frânt al evenimentelor va face ca norii să se împrăştie” – aceasta a fost dorinţa îndelungată şi pasionată a acestui om. Se pare că acest fulger spărgător de nori va străluci şi ilumina câmpiile visătoare ale Europei Occidentale. În ciuda tuturor speranţelor istorice şi patriotice, Herzen nu putea trece dincolo de cercul magic al naturalismului romantic. El nu putea găsi altă justificare pentru mesianismul său decât referinţa la tinereţea şi originalitatea particulară a existenţei ruse.

Herzen nu a negat niciodată ideile occidentale. El doar şi-a pierdut încrederea în viitorul vestului. În anii ’40 el a devenit deja destul de sceptic în privinţa marilor

aşteptări europene cu privire la un mare viitor. În timpul anilor petrecuţi în diferite călătorii presentimentele sale destul de triste s-au dovedit a fi adevărate. Herzen nu a găsit nici un erou în Europa. Din contră a fost revoltat şi înspăimântat de „personalitatea izolată şi rezervată a omului occidental.” Nu a descoperit oameni vii în călătoria sa – pretutindeni puteau fi văzute fantome ale zilei de ieri, creaturi purificate şi curăţite. Herzen nu a perceput emoţia dulce a vieţii creative în Europa: totul deja exista acolo, totul fusese turnat în modele. „Totul se dezvoltă la fel ca un pitic risipindu-se pe un teren slăbănogit.” Prea multă aducere aminte şi prea puţină „forţă impulsivă a voinţei.” Feţele devin lipsite de expresie, puterea vitală expiră, „sufletul se termină.” Herzen şi-a dat seama că asta nu era nimic altceva decât o senilitate istorică. Scânteia vieţii a murit. Zeul istoriei a abandonat umanitatea europeană. „Lumina vieţii s-a terminat la fel ca şi o lumânare de ceară strălucind în ferestre înainte ca o nouă zi să apună.”

O durere adâncă, dimpreună cu o lipsă adâncă de părere de rău stă în imnul morţii folosit de Herzen: *mortuos plangos*! El devine nervos şi plin de resentimente atunci când aceşti morţi se prezintă ca vii. Nietzsche îi anticipează pasionalul său recviem pentru morţi slujit de el în Europa. La fel cu Nietzsche, Herzen vrea să „treacă peste lovitura zdrobitoare” şi să accelereze agonia grea astfel încât aerul să se purifice – pentru o nouă viaţă. Aceste cuvinte – reprezintă judecata şi înstrăinarea individualistului, linia de demarcaţie pentru romantic. În aceste revelaţii amare, se ascunde o ambiguitate fatală. În cele din urmă, nici un criticism al occidentului sau al principiilor şi ideilor vestice nu pot fi găsite în Herzen. Mai mult decât atât! Herzen apreciază şi accentuează că gândirea occidentală se ridică la cel mai înalt ideal profetic în chiar punctul ei de vârf. În forma lor cea mai perfectă, ideile vestice îşi reţin puterea şi semnificaţia chiar şi pentru viitorul apropiat. Acest lucru a fost deja profeţit. Aceasta este o profeţie care nu va deveni realitate

niciodată în Europa. Semnificaţia dramei istorice europene constă în conformitate cu Herzen, în faptul că Europei îi lipseşte puterea ultimă de a-şi realiza idealul profetic al socialismului mai ales pentru că acesta să fie pus în practică istorică. Europa se prinde din nou de un „prag biologic.” Aceasta înseamnă că unul dintre curentele în care este divizată „puterea vitală dinamică” a naturii atotîndurătotoare se nivelează şi se usucă – deoarece în acest val energia devine difuză. Aceasta înseamnă că timpurile şi ceasurile au expirat şi că puterea vitală este terminată – nimic mai mult sau mai puţin. Negarea estetică devine anunţul profetic al orei morţii – iar nu o condamnare la moarte. Pentru Herzen, criza istorică se schimbă într-o schimbare de situaţie oarbă, într-o catastrofă biologică. Căderea Europei despre care Herzen vorbea constant şi pe care a profeţit-o, nu înseamnă nimic altceva în cele din urmă decât moarte, sfârşitul popoarelor vestice al căror vremi au apus şi care fără nici o speranţă aleargă în spre pragurile lor biologice. El primeşte idealul vestic ca un fel de steag sacru din mâinile unui om aflat pe moarte. Doar că el nu crede în viitorul Europei. Semnificaţia şi natura pragului biologic pe care este crăpată viaţa europeană rămâne neclară. Este oare aceasta limitarea tipului de viaţă pe care l-au produs occidentalii – nu incidental, cu siguranţă că da – astfel încât căderea Occidentului nu a reprezentat nimic altceva decât finalul anumitor specii a rasei umane, la fel ca şi finalul speciilor biologice în general? Este oare vorba de o simplă limitare a rezervelor de putere vitală care s-au sfârşit pe parcursul lungilor – mult prea lungilor – ani ai acestei perioade istorice? Herzen evită să răspundă la această întrebare. El ne oferă un răspuns divizat. Pe baza caracterului lor intern, pe baza dispoziţiilor din naştere, oamenii occidentali nu sunt capabili să-şi realizeze visul propriu, propriul lor ideal – pentru acest motiv puterea este terminată. Această idee poate fi frazată şi invers. În aceasta se descoperă ultima contradicţie. Ne rămâne neclar de ce limitările biologice şi vederile înguste nu

reprezintă un obstacol cu scopul de a ridica în gândire idei generale, de ce vestul îşi depăşeşte specificitatea originală în visele sale şi de ce vestul îşi reţine puterea şi semnificaţia profetică chiar şi pentru alte tipuri determinate istoric şi natural? Pentru romantici, gândul nu este nimic altceva decât înflorirea vieţii organice. Herzen nu poate răspunde altcumva ci doar ne înştiinţează că pentru el „toate formele de viaţă sunt variaţii pe o singură temă." Prin admiterea acestei teze el depreciază distincţia dintre tipurile cu care el încerca să explice şi să justifice incomensurabilitatea cursurilor naţionale şi istorice ale destinului. Ele diferă nu numai biologic dar exprimă acelaşi motiv în moduri variate realizând aceleaşi principii. Calitativ acestea nu pot fi măsurate. Disparităţile culturale sunt atribuite diferenţierilor culturale. Astfel, posibilitatea unei evaluări fundametale este înlocuită. Totul este trasat înapoi la viaţă – vârsta şi schimbarea de generaţii – ducând până la schimbare unei rase umane moniste care este întinerită şi se regenerează în mod constant în cadrul schimbărilor reîncarnărilor istorice. Herzen nega existenţa unui unei căi şi a unui tip uman universal, el nega realitatea „umanităţi," cea a unui „demiurg pătat" după cum s-a exprimat el cu destul de multă răutate. În interiorul său el nu putea trece dincolo de aceste noţiuni. Pentru destul de multă vreme a apărat pluralitatea fenomenologică a istoriei dar nu a simţit discordia tragică a adâncimilor sale ontologice, a dualismului ei. Nu a perceput conflictul şi lupta principilor în istorie. În ceea ce priveşte cronologia, misterul istoriei s-a epuizat pe sine în cadrul contrastului dintre vechi şi nou, dintre trecut şi viitor, dintre trecut şi prezent. Pentru acest motiv pentru Herzen drama istorică s-a schimbat în cele din urmă într-o „şaradă providenţială" lipsită de providenţă.

Criticând vestul, Herzen nu trece dincolo de o analiză estetică. El respinge Europa din cauza bătrâneţilor sale, timp în care aprobă Rusia din cauza tinereţilor sale. El priveşte oamenii slavi ca şi pe oamenii viitorului. El accentuează faptul că slavii nu au idei noi şi nu aduc cu ei

nici o idee nouă. Slavii sunt doar o putere, puterea şi abilitatea de a realiza energic şi pasionant tipologia înnăscută în existenţa istorică, cu toată abundenţa primordială ca şi expresie a unei puteri elementare neîmblânzite. Datoria rusă şi slavonă se restrânge pe sine, în conformitate cu Herzen, la realizarea caracterului rus, la realizarea parţii ruse dar nu la realizarea ideii ruse. De aici se trage şi acuitatea acestor predicţii. În *imnul morţii* pe care Herzen îl cânta de „dincolo de mal," imn al unei lumi europene aflate în proces de decădere, notele unei tonalităţi satisfăcute de sine, naţionaliste şi bucuroase sunt auzite mai ales în ceea ce priveşte faptul că rusul a fost născut a ca o fiinţă specială, că el era un străin într-o lume aflată pe moarte. Pentru acest motiv el va continua să trăiască – *vivos voco*! Se pare că dacă lumea rusă este pe moarte din cauza declinului vieţii prin urmare nu se poate ca un cadavru mort cu o vitalitate străină de corpul lui să fie adus la moarte. Viitorul aparţine numai câtorva, doar unei rase biologice speciale.

Această concluzie a fost inevitabilă pentru Herzen. Iată în ce se diferă Herzen considerabil de slavofilii mai vechi cu care a împărtăşit aceleaşi aşteptări istorice şi patriotice. El a caracterizat această diferenţă drept un contrast între profeţie şi împlinire. În realitate, diferenţa nu consta în faptul că Herzen privea spre viitor. Pentru el, însemna înlocuirea vechilor idei cu unele noi, o substituire ce implica principii culturale primare, o reînnoire a duhului – acest lucru poate fi văzut printr-o propoziţie colorată naturalist a istoriosofiei slave. Pentru el Rusia şi Europa reprezentau două lumi intelectuale polarizate. Pentru Herzen erau două specii biologice diferite. Herzen priveşte înlocuirea istorică a anumitor oameni cu alţii strict vorbind ca şi o reîntinerire biologică, ca şi o nouă mască pentru subiectul istoric impersonal.

Herzen şi-a construit sistemul său istoriosofic cu scopul de a explica şi justifica adevărata creativitate precum şi realizarea idealurilor. El a dorit să creeze o filosofie a acţiunii. Nu a putut şi nu putea renunţa la

categoria idealului. Dorea să creeze o filosofie a acţiunii. Nu a vrut şi nu a putut să renunţe la categoria idealului, evaluarea reală precum şi cultivarea idealurilor. Căderea aşteptărilor sale socio-politice nu au făcut nimic altceva decât să-i descopere contradicţiile interne ce pendulau între fatalismul naturalist şi categoria idealului. Naturalismul romantic schimbă categoria datoriei şi astfel idealul se schimbă în noţiune de dispoziţie – şi prin urmare nu mai există voinţă. Mai acţionează şi creează o viaţă elementară şi atoate-devoratoare. Omul rămâne doar cariera vieţii, deşi prin el şi în el destinul istoric este împlinit. Poate fi beat de fericire deoarece el se balansează pe vârful unor valuri spumoase şi zgomotoase la fel ca şi o aşchie slabă. Câtă plictiseală goală: să fi introdus într-o lipsă de activitate lipsită de nici un ajutor de valuri care sunt pierdute în visuri şi nu au nici o destinaţie. O astfel de lipsă de gânduri paralizează omul – nu prin frică şi nici printr-o obligaţie exterioară, ci prin plictiseala de care nu poate scăpa. Această plictiseală metafizică poate fi văzută deasemenea în tristeţea liniştită în care se odihneşte apariţia pasionantă a unei inimi care îmbătrâneşte şi este ruptă în bucăţi de clipiri şi mişcări exprimând o resemnare amară. Iată în ce constă plictiseala morţii!

II

Constantin Leontiev repetă ce a apărat Alexander Herzen. Herzen a completat deja ce a spus Leontiev. Această combinaţie pare surprinzătoare şi arbitrară. În ciuda disimilarităţi şi diferenţei de opinii Herzen şi Leontiev reprezintă acelaşi tip intelectual. Congenialitatea şi corelaţia lor constă în estetismul romantic ce le este inerent lor, asemenea ca un fel de patimă. Acestea sunt legate una de alta ca un fel de punct de vedere estetic singular al vieţii precum şi de o reacţie densă faţă de orice experienţă a vieţii. Leontiev simţea o afecţiune faţă de inima „săracă şi ingenioasă.” Cărţile lui Herzen dimpreună cu scrierile lui Homiakov stăteau pe tablă dimpreună cu

alte cărţi selectate în timpul anilor de rezidenţă la mănăstirile din Athos, când ideologia sa s-a format şi întărit în cele din urmă. În soarta intelectuală a lui Leontiev s-a descoperit acelaşi vârf fatal de care s-a lovit viaţa lui Herzen – ceea ce înseamnă nimic mai mult sau mai puţin decât vârful estetismului romantic. Destul de straniu, Leontiev a rămas un sceptic necredincios precum şi un estet al crezului său, cineva care s-a aplecat după un crez rămânând lipsit de putere în faţa reînnoirii. La fel ca şi Herzen, care a rămas religios în necredinţa sa, el nu a putut să-şi extirpeze prin îndoielile sale blasfematoare, neliniştea adâncă şi misterioasă din inima sa. Cu astfel de contradicţii paradoxale, natura limitată şi obscură a romantismului s-a exprimat ca şi o ideologie.

Taina tragică a lui Leontiev constă în individualismul său estetic invincibil. În aceasta, se leagă paradoxal indiferenţa şi ura faţă de umanitate aflate în legătură cu o plăcere pasională în jocul organic de culori şi forme. Până la urmă întru adâncurile sale, individualismul romantic reprezintă patosul pentru unic, forma nereperabilă, dar nu şi acceptarea reală precum şi afirmarea creativităţii şi libertăţii personale. Din contră, este întocmai patosul acestei metamorfoze organice în care se materializează varietatea confuză terenului natural. Taina individului reprezintă ultima problemă intelectuală rămasă nerezolvată. Aceasta nu rămâne doar imposibil de a fi prinsă în concepte ci şi o problemă neobservată. În particular, ea este revelată de negarea unei necesităţi categorice a standardelor etice şi a valorilor pe care Leontiev a reuşit să le menţină până la capăt printr-o trepidaţie curajoasă. El a luat cunoştinţă de un singur imperativ: esteticul! A mărturisit că a fost torturat întreaga sa viaţă de dorinţa de „a separa problema morală de cea estetică.” Pentru el estetica singură nu este nimic altceva decât o sferă universală care includea în sine tot felul de existenţe, „de la minerale până la sfinţi.” Prin urmare avem de-a face cu estetica puterii şi nu cu cea a adevărului – este estetica forţelor elementare şi nu cea a puterii

intelectuale. Era un fel de îngustime confortabilă a vederii. Din această cauză pentru Leontiev, cea mai mare frumuseţe a adevărului şi a binelui rămân ascunse. El le-a supus criticii şi analizei în conformitate cu criteriile unui formalism estetic abstract. În ceea ce priveşte religia, Leontiev a încercat să-şi protejeze criteriile estetice prin invulnerabilitatea sa autocratică. El şi-a limitat acest principiu la o privire mai adâncă asupra vanităţii şi caracterului tranzitoriu a tot ceea ce este lumesc.

Pentru Leontiev, frumuseţea este un fenomen organic şi natural – „mugurul din arborele vieţii precum şi cea mai înaltă şi mai perfectă manifestare a vieţii." Destul de formal, el caracterizează frumosul mai înainte de toate şi mai presus de orice ca fiind creaţia cea mai elaborată şi cea mai deplină, ca şi polifonie precum şi ca o varietate simfonică, un fel de „varietate în unitate." În varietatea sa abundentă constă descoperirea puterii şi tensiunii vieţii – „puterea particularităţii vii." „Noi iubim inconsistenţa precum şi reîntoarcerea perpetuă a tuturor lucrurilor în acelaşi punct din care au plecat," admite Leontiev. El iubeşte „polimorfismul din natură," „iubeşte viul, complicatul şi nebulosul." „Grădina tainică, labirintul vieţii," – iată ceea ce îl fascinează pe Leontiev, „procesul poetic şi complicat al vieţii." Prin urmare se pare că el iubeşte şi pune mare valoare pe istorie – ca şi un proces natural şi organic care reprezintă o continuare a naturii fiind subiectul unei regularităţi fatale şi organice. El a vrut şi a putut să privească istoria doar ca şi un fenomen natural şi estetic. Greşeala din schemele sale istoriosofic nu constă în faptul că a negat fără nici o remuşcare aplicabilitatea criteriilor morale şi a judecăţilor de valoare asupra istoriei – din câte se pare în istorie nu încape loc pentru un fel de moralism sentimental. În acelaşi timp Leontiev a negat un principiu fundamental istoricului – nu putea înţelege drama morală a procesului istoric şi mai mult decât atât nici măcar nu a simţit-o. El ştia de tragedia naturală a vieţii pe care a şi apobat-o, dar nu şi de tragedia ei morală. El privea istoria ca un lanţ al morţilor şi al

naşterilor, „un joc fatal al forţelor mecanice”ce nu are nici un sens ontologic, care este necondiţional iraţional, nefiind potrivit idealurilor raţiunii sau a inimii. Aici întâlnim pasul dificil al destinului: „ideile nu au o inimă omenească, ideile sunt inexorabile şi crude.” În ceea ce priveşte procesul istoric, Leontiev nu este interesat atât de mult de sensul lor cât mai mult de ritmul lor. În ceea ce priveşte sensul istoriei, el vorbeşte destul de greu despre el. El construieşte o morfologie istorică şi nu o filosofie istorică. Este vorba cu precădere de o morfologie istorică, o teorie sociologică organică care provine în cea mai mare parte de la Spencer. După Leontiev viaţa istorică este subiectul „legilor generale la care guvernează formarea existenţei şi dispariţia tuturor entităţilor accesibile nouă.” El nici nu întreabă măcar faptul dacă subiecţii istoriei sunt fiinţele umane, indivizi capabili de raţionamente sau pur şi simplu adausuri la un element particular al procesului istoric. Se pare că el nu este conştient de persoanele din cadrul procesului istoric continuu. Cu privire la individ, Leontiev este preocupat pur şi simplu numai de întrebarea religioasă – care este direcţionată exclusiv către soarta sufletului dincolo de cimitir. Acest „interes,” această „nelinişte agitată” cu privire la destinul transcendent al omului nu se reflectă deloc în concepţia sa asupra istoriei. Destul de ciudat pentru Leontiev istoria rămâne un proces natural împlinit. Este procesul dezvoltării, „o ridicare graduală de la ceea ce este mai simplu la ceea ce este mai complex,” „o progresie de la lipsa de culoare şi simplitate în spre originalitate şi varietate.” Aceasta este calea diferenţelor organice, procesul unei complexităţi materializate sub forma unui despotism formativ al celor mai bogate idei. Orişicum acest proces are inevitabil limite biologice, dincolo de care se transpune o simplificare fatală. Aceasta este o uşurare a unităţii şi înţelegerii complexului – mai pe scurt, dezintegrare şi moarte. Curba organică a istoriei este compusă din două linii: una care urcă şi una care coboară. Pentru Leontiev singurul sens al istoriei constă în idealul unei varietăţi înfloritoare.

„Cultura nu este nimic mai mult sau mai puţin decât particularitate,” iată ce citim. Criteriul organic coincide cu cel estetic. Aceasta nu este sub nici o formă o congruitate accidentală şi nu este nici o identificare violentă. Este determinată de spiritul general al romantismului – este vorba precis de interpretarea istoriei ca şi poezie. Naturalismul lui Leontiev ca şi interpretator al istoriei se întemeiază în estetismul romantic. Acest lucru permite existenţa frumuseţii în natură ducând la evaluarea multor feluri de frumuseţe ca un fel de fenomen natural, ca şi un fel de fulgerare de puteri elementare.

Istoria reprezintă unitate şi o concentrare de multiplicitate. Această formă reprezintă formula fertilă a vieţii – „un despotism în cadrul ideii interne ce nu lasă materia să răbufnească.” Lumea de aici este largă şi bogată. În ea avem o multitudine măreaţă de forme care se demarchează un pe alta şi sunt „indestructibile.” Morfologia vegetală precum şi cea animală, scrie Leontiev, „nu este nimic altceva decât ştiinţa care se ocupă de faptul cum uleiul de măsline trebuie să devină ulei de stejar şi cum uleiul de stejar trebuie să devină ulei de palmier.” Rădăcina determină ce fel de frunze vor creşte, ce fel de muguri şi fructe vor creşte. Analogic, Leontiev priveşte istoria ca şi ştiinţa varietăţi cultural-istorice imense. În ceea ce priveşte această atitudine, Leontiev a fost prompt în privinţa lui Danielovski prin punctele de vedere exprimate de acesta din urmă în *Rusia şi Europa.* Iată o idee descoperită în Herzen şi chiar mai înainte în prinţul Odobeski, unul dintre primii schellingieni ruşi din cadrul cercului filosofic de la Moscova intitulat „iubitorii de înţelepciune” [*libomudri*] din anii ’20. În cele din urmă avem de a face cu punerea în practică a teoriei speciilor organice din câmpul istoriei. Două motive necesită să fie accentuate. Mai întâi este vorba de izolarea organică de fiecare tip. În al doilea rând este vorba de echivalentul teologic al tuturor tipurilor în termenii intensităţii cu care au fost produşi – deasemenea mai este vorba şi de momentele întregului. Iată în ce constă raţiunea

schimbărilor paradoxale. Construite cu scopul de a justifica şi înţelege ireductibilul şi particularul din câmpul istoriei, teoria tipurilor istorico-culturale se schimbă într-un monism substanţial, într-o teorie a umanităţii ca şi unitate. Danielevski a recunoscut şi mărturisit acest lucru. Pentru el şi pentru Herzen, variaţia deplină a tipurilor istorice este „o variaţie pe una şi aceiaşi temă," singura totalitate a tuturor tipurilor exprimă natura umanităţii – la fel cum simpla varietate a formelor organice manifestează esenţa reală a naturii. „Pentru existenţa colectivă ultimă a umanităţii," scrie Danielevski, „nu există determinare sau o altă datorie decât a manifestării a două aspecte şi direcţii a puterii vitale ce stă ascunsă în idea umanităţii şi care nu poate fi epuizată de o cultură individuală sau de un tip de cultură istorică a dezvoltării." Este mai mult un fel de manifestare la intervale de timpuri diferite şi de „locuri istorice diferite precum şi de rase diferite." Aceste vorbe ne amintesc de concepţia lui Bergson despre dezvoltarea puterii vitale asemenea unei forme de foc înmănuncheate ce nu face nimic altceva decât să realizeze într-o varietate de căi permanent diverse irealizabila pleromă a puterii şi posibilităţilor latente.[11] Danielevski urmându-i lui Leontiev poartă mai departe destul de consistent idea pluralităţii ca fiind produsă de cel mai extrem relativism. Postulatul particularităţi este extins la scopul general al vieţii umane, cu excepţia idelor de Dumnezeu şi Biserică – ultima fiind folosită ca un postulat şi ca un imperativ. Astfel orice variaţie este justificată *a priori* servind complexitatea întregului astfel încât posibilitatea selecţiei calitative precum şi a evaluării este exclusă. În acelaşi timp, întreaga varietate a vieţii în imanenţa sa exclusivă este într-un anume fel separată de idea de Dumnezeu. De fapt, acest lucru nu este un silogism sau o teorie, ci deasupra a orice este expresia unei înclinări invincibile a conştiinţei romantice, care mai mult sau mai puţin evită problema realităţi şi a adevărului. În Leontiev, acest lucru iese la

11 Bergson vorbeşte despre Dumnezeu ca şi despre „centrul din care răsar neîncetat lumi asemenea unor rachete dintr-un foc îngemănat."

lumină cât se poate de definitiv şi de puternic. Având o privire cât se poate de romantică asupra lucrurilor el încearcă să renunţe la decizia cu privire la problema realităţii. Pentru evaluarea materială pe care nu o neagă dar totuşi încearcă să o ascundă, el substituie una estetică pentru care pledă destul de energetic şi de pasional. Toate acestea sunt substanţiate de indiciul emfatic care conduce către inaccesibilitatea absolută „a celei mai teleologice decizii."

Leontiev joacă piesa unui fel de selecţie istorică – el evaluează ca şi istoric făcând acest lucru destul de pasional, fără scrupule, rigid, sever şi plin de mânie. În cazul lui Leontiev avem de a face cu judecata unui romantic şi cu verdictul unui estet. O evaluare critică în conformitate cu categoriile complexităţi şi perfecţiunii formei – acesta nu a fost pur şi simplu criteriul prim al lui Leontiev, ci probabil singurul criteriu istoriosofic. Verdictul său în privinţa Europei a reprezentat din nou o discuţie patologică, o judecată a Europei contemporane şi nu a începuturilor culturii europene. El privea soarta apusului nu ca şi o tragedie intelectuală cât mai mult ca un fel de calamitate logică sau ca şi un sfârşit inevitabil şi cu neputinţă de ocolit. A trăit mult prea mult timp în Apus şi şi-a dat seama că acesta este epuizat, sfârşit. Puterea vitală este sfâşiată iar "procesul unei simplificări noi şi învârtitoare" a fost pusă în funcţiune – în cuvinte mai simple: s-a apropiat moartea psihologică. Leontiev nu spune nimic cu privire la faptul dacă în Europa s-a trăit bine şi drept. El nu judecă principiile şi fundamentele vieţii. Este gata să aprobe trecutul Europei. Îl priveşte ca un poem epic eroic, cavaleresc – „în viaţa europeană," susţinea el, „a existat mult mai multă particularitate, mai mult liricism, mai multă conştiinţă, mai multă raţiune şi mai multă pasiune decât în oricare dintre lumile istorice trecute." El respinge prezentul european plin de pasiune ca un fel de *facies hippocratica,* o mască detestabilă a morţii. El observă standardul de trai decăzut, sfârşitul valorilor estetice. „Am prin urmare dreptul să urăsc o

astfel de rasă umană săracă şi lipsită de orice valoare" exclamă el. Este iritat de procesul încet al luptei europene cu moartea, exclamă el. Victoria omului cotidian nu reprezintă nimic altceva decât căderea culturii, însemnând dispariţia poeziei şi a frumuseţii. Acesta rămâne un criteriu conclusiv pentru Leontiev. Leontiev compară patosul procesului „egalizării liberale" ce duce la nivelări şi reduceri rezultând în monotonie şi o moarte semnificativă datorită patosului unei diferenţieri lipsi de egalitate. Acesta este doar un patos estetic. Leontiev simţea coşmarul micului burghez intrând în Europa şi în întreaga lume culturală. El nu a cercetat niciodată rădăcinile intelectuale ale acestei degenerări interne. Nu a folosit nici criticismul religios şi nici filosofia religioasă a istoriei europene. Pentru el totul duce în spre un protest estetic, la o indignare aristocratică. „Nu este groaznic şi jenant să ştim că Moise s-a suit pe Sinai, că grecii au construit clădirile lor elegante pe acropolis, că romanii au purtat războaiele punice, că ingeniosul şi omul asemănător cu un zeu Alexandru purtând un coif inelat pe capul său l-a crucificat pe Graniciu şi a fost victorios la Arabela? Nu este oare groaznic şi jenant să ştim că Sfinţii Apostoli au dat un răspuns extrem de capabil lumii şi aşteptărilor ei prin mesajul lor, că mucenicii au îndurat torturi, că poeţii au cântat şi vorbit, că mâinile artiştilor au folosit pensula de pictat la fel cum mâinile cavalerilor au folosit sabia în jocuri de glorie? Toate acestea numai pentru ca „burghezii germani, francezi sau ruşi să poată duce o viaţă uşoară în îmbrăcămintea lor uşuratică şi detestabilă, „individual" şi „colectiv" construite pe ruinele unei măreţii trecute." În această triadă găsim adevărata esenţă a gândirii filosofice a lui Leontiev.

Leontiev a fost animat de o iubire pasională pentru Orient. A iubit Orientul apropiat actual mai presus de orice pentru folclorul şi natura sa, a iubit destul de mult poetica stâncilor şi a mării, poetica unei vieţi patriarhale şi poetica patimilor eliberate precum şi încântarea sudului. A iubit vechiul Bizanţ şi „idea" bizantină în sine şi prin sine, dar

ea rămânea numai o iubire estetică. Leontiev a perceput Bizanţul numai estetic. Pentru el bizantinismul era o simplă „idee" însemnând mai întâi „cea mai puternică antiteză posibilă în faţa ideii umane universale în conformitate cu o egalitate răspândită în întreaga lume şi la nivel general ce însemna nimic mai mult sau mai puţin decât libertate, perfecţiune şi satisfacţie." El privea bizantinismul ca şi antidotul duhului unei simplificări nivelatoare. El a accentuat necesitatea acestui antidot pentru Rusia. Destul de ciudat nu a recunoscut sau încunoştinţat în nici un fel această atitudine ca fiind tipic rusească. În ceea ce priveşte fundamentul naţional, Leontiev l-a privit ca pe un fundament nivelator. Pentru el „stihia"[12] rusească reprezenta ceva „amorf" şi „neorganizat." În aceasta el a văzut ceva pozitiv – o plasticitate care face posibilă o formare pozitivă. El punea preţ pe formă mai mult decât orice. În ceea ce priveşte realitatea rusă, din nou, el era atras de forma impusă lui din afară, de forma bizantină ce a intrat în mod liber şi adânc în viaţa materială rusească neformată încă. În acelaşi timp, el a fost atras estetic de varietatea existenţei ruse, de forţa şi adâncimea rusească. Pentru el opoziţia Rusiei în faţa Europei avea înţeles estetic. El cere particularitate de dragul varietăţii formelor. El tânjeşte după „o cultură originală şi inventivă,"[13] o nouă artă plastică, noi culori. Destul de ciudat, în conştiinţa lui Leontiev setea după putere estetică a stat în legătură cu patosul violenţei şi a unei neegalităţi violente. Leontiev tânjeşte după o expunere creativă dar nu crede în posibilitatea ei. Similar, se teme că acea *stihie* a vieţii să nu fie mult prea particulară şi astfel să se dizolve fără o intervenţie violentă din afară. Aceasta nu este o problemă a unei „reîntoarceri senile" la simplificare ci a unei condiţii

12 Trebuie înţeleasă ca o lispă de fundamentare a existenţei naţionale. Expresia trebuie înţeleasă mai mult întru înţelesul limbajului ştiinţific deoarece nu poate fi tradusă adecvat prin intrmediul altui limbaj.

13 În cuvântul rusesc *"originalnaia"* se cuprind ambele sensuri.

amorfe primare. Leontiev nu a vorbit din întâmplare despre despotismul ideilor, despre despotismul intern al formelor. Entitatea s-a dublat în ochii lor: forma disimulată, materia dizolvată – ca şi cum până şi în natură lipsa de egalitate şi frumuseţe au fost determinate de o forţă. În acest mod, în viaţa umană, frumuseţea se materializează prin forţă, forma fiind impusă într-un mod violent. Iată un mod estetic de a gândi: în acest fel sculptorul îşi foloseşte dalta sa pentru a ciopli în blocul amorf şi crud. Astfel patosul lui Leontiev este determinat estetic: el priveşte particularitatea ca fiind protejată. În aceasta se descoperă o contradicţie internă: teoria organică şi patosul formării violente sunt incompatibile. Această contradicţie izbucneşte morbid în gândurile sale despre destinul rus. El nu credea în puterea organică a vieţii ruseşti sau în principiile abstracte ale inegalităţii şi ordinii. Aceste principii nu reprezentau o putere în realitatea contemporană rusească. În aceasta constă sursa gândirii sale, frica şi disperarea sa. Leontiev nu a simţit niciodată sensul intelectual al destinului rus, nici speranţele din anii culturali şi speranţele patriotice şi nici în cei al dezamăgirilor sale experimentale. În aceasta constă paradoxul teoriei sale estetice asupra istoriei. În aceasta constă sursa ultimă a pesimismului său.

Destul de ciudat, pentru Leontiev istoria nu a fost niciodată simţită ca şi o istorie a intelectului. Filosofia istoriei sale este o istorie a unui proces periferic. El nu a perceput misterul ultim şi metafizic al istoriei – şi mai mult el a respins metafizica implicit. El nu a vrut să treacă dincolo de „înţelegerea estetică.” El nu a dorit cunoaşterea unei filosofii religioase a istoriei. Cu adevărat, se poate spune că el nu a văzut înţelesul religios al istoriei. Pentru el creştinismul ca şi o putere istorică nu este adevărul ci un principiu organizatoric şi un principiu ce variază, un principiu al contrastului.

Ca unic adevăr, creştinismul poate fi puterea unei vieţii personale dar nu şi puterea istoriei. Mai mult decât atât, pentru Leontiev chiar şi în viaţa personală,

creştinismul este numai putere şi un postulat pentru abdicare dar în nici un caz puterea schimbării şi sfinţirii. Nu este destul de greu a judeca inconvenientele pesimismului lui Leontiev: prin distincţia dură precum şi prin opoziţia dintre creştin şi criteriile naturale ale vieţii, el încearcă să justifice individualitatea sferei naturale, a propriilor valori şi principii. El se aventurează să susţină: „creştinismul nu neagă eleganţa înşelătoare şi maliţioasă a celui rău; nu face nimic altceva decât să ne înveţe să luptăm împotriva-i şi să ne trimită îngerul rugăciunii şi al abdicării în spre ajutorul nostru." Pentru Leontiev, creştinismul este religia sfârşitului, profeţia sfârşitului – a unui sfârşit transcendent. „Sfârşitul nu poate fi decât unul." Leontiev exclamă: „Tot ceea ce este pământesc se sfârşeşte! Viaţa şi istoria sunt epuizate!" Aceasta înseamnă că creştinismul este numai o teorie a sfârşitului, prin urmare nu una a vieţii.[14] O rigiditate de acest gen cuprinde procesul de secularizare! Daca nu există o doctrină creştină a vieţii, ci numai una cu privire la finalul vieţii, una a abdicării vieţii, înseamnă prin urmare că poate exista o singură teorie naturală a vieţii. Prin urmare, înseamnă că teoria naturală a vieţii este adevărul ultim al vieţii, adevărul devenind o nulitate, dar o nulitate elegantă care sprijină şi ţine captiv sufletul nostru. Filosofia istorică oferită de Leontiev este o filosofie a neliniştii vieţii pământeşti, o filosofie a decăderii şi o filosofie a unei vieţi decăzute, o terorii a dezvoltării istorice şi a decăderii istorice. Creştinismul scoate omenirea afară din nulitatea deşartă a vieţii, dar nu neagă că această viaţă este frumoasă – aceasta este opinia lui Leontiev la care nu a vrut să renunţe. În alte cuvinte, Leontiev vrea un adevăr dublu: eterogenitatea sa îi permite juxtapunerea sa. Un adevăr – adevărul ultim al creştinismului este adevărul catastrofei şi al tragediei. Este un adevăr lipsit de bucurie

14 În ceea ce priveşte această atitudine, a se compara opinia exprimată în scrierile lui Overbeck: "Unerledigte anfrangen and the heutige Theologie" în *Die Theologie und die Kirche, Ges. Vortrage,* vol. 2, p. 5 ff.

şi lipsit de orice consolare. Există un alt adevăr presupus al tranzitorităţii vieţii – deoarece viaţa este tranzitorie – dar înseamnă viaţă – înseamnă bucurie. Ea nu trebuie negată, ci trebuie doar să ne separăm de ea. „Iubesc puterea morţii dar nu cred în lipsa de greşeală a raţiunii," zice Leontiev. „Pentru acest motiv Leontiev nu vrea să depăşească dualismul. În opinia lui el ar reduce perfecţiunea creştinismului şi în acelaşi timp ar dezbrăca de frunzele sale copacul înflorit al vieţii. Leontiev admite destul de franc că creştinismul este ostil vieţii, că reduce nivelul varietăţii în nişte cuvinte simple, că „omoară estetica vieţii pe pământ" acest lucru fiind un fel de act heteronomi de a subordona creştinismul „din egoism transcedental de frica judecăţii de dincolo de groapă."

Această frază ne descoperă inaccesibilitatea ultimă a ideologiei romantice: incapacitatea de a acomoda schimbarea veşnic reînnoită. Aici avem de a face cu un cerc magic fatal, cercul naturalismului imanent. Acum apare o antinomie paradoxală: din punctul de vedere optimist al vieţii se naşte pesimismul. Leontiev este îndrăgostit de frumuseţea vieţii ca fiind ceva nemuritor. Se pare că acest lucru este o frumuseţe moartă: un cer în care te naşti şi apoi dispari. Adevărata circulaţie a naturii este o moarte eternă. Nu poate exista – acest lucru este cât se poate de evident! – o filosofie pozitivă a istoriei. Concluzia inerentă a gândurilor lui Leontiev l-au dus la pesimism. Pesimismul său l-a tras ca şi o concluzie a experienţei istorice sau ca şi o sinteză a impresiilor primite în viaţă sau ca un fel de act intern de expunere de sine. Ca şi o forţă operatoare primordială viaţa trebuie să fie însoţită de o eliberare de energie. Leontiev consimte la o astfel de apocalipsă naturalistă admiţând faptul că presentimentele sale corespund cu cele ale lui von Hartmann. De fapt acestui punct de vedere apocaliptic îi lipseşte orice înţeles moral. Acest lucru reprezintă mai puţin o judecată a celui rău decât o epuizare a răului, o epuizare prin forţă. Odată cu Leontiev acest sfârşit natural inevitabil al întregii existenţe nu face nimic altceva decât să-şi asume problema

evaluărilor interne istorice. În ultimă analiză totul devine epuizat. Standardul estetic rămâne ultimul standard al vieţii, principiul sintezei şi tensiunii. Fiecare trebuie să se evalueze pe sine – „din cauza fricii judecăţii celei din urmă." Concluzia pesimistă a lui Leontiev este determinată de pesimismul său obstinat, de concepţia sa în întregime estetică a realităţii, de respingerea datoriei de a schimba viaţa creativ. Ascetismul lui Leontiev este modul şi calea prin care viaţa este păstrată neschimbată iar nu calea reînnoirii. Ascetismul se pleacă datoriei naturaliste ca şi o modalitate a unei inegalităţi crescute precum şi ca o varietate. Ascetismul este un antidot împotriva morţii naturale. Leontiev neagă libertatea omenirii nu din cauza lui Dumnezeu ci din cauza nulităţii lumii. Ar fi nedrept să-l acuzăm pe Leontiev că a fost înfrânt de a această eroare monofizită – greşeala lui reprezintă chiar opusul. Monofizitismul a fost animat religios de patosul reînnoirii, de setea de a schimba tot ceea ce este natural într-o ordine dumnezeiască. Iată ceea ce încearcă să evite Leontiev: el iubeşte doar lumea neschimbată, se teme de orice forţă a schimbării. Rozanov mărturiseşte destul de potrivit că Leontiev răspunde cântecului angelic de la Betleem: „Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu!" cu un simplu: "Nu vrem pace!" Dumnezeu să fie lăudat întru înălţime, timp în care pe pământ lipsa de egalitate va domina, adică lupta pentru viaţă ca şi o sursă de frumuseţe fascinantă. La nivel estetic Leontiev cere nedreptate şi minciună. Iată cel mai adânc înţeles al tragediei sale interne. Această tragedie este una a unui romantism consecvent. Ca şi romantic, Leontiev nu poate crede, el nu crede, dar tânjeşte după credinţă – „din cauza unui egoism transcendent." Credinţa sa este un gest pasional dar ambiguu. În acelaşi timp se vede în el o voinţă în spre ambiguitate. Fiind prea slab să renunţe la patimile sale romantice, Leontiev suferă şi plânge din cauza expunerii sale la faptele vieţii. Iată principalul său motiv pentru criticismul său cultural. Dar nici prin aceasta el nu-şi face prieteni. Astfel că puterea vieţii sale este terminată. Tragedia ultimă a romanticului

constă în faptul că până şi credinţa nu-l mântuie din îndoieli, nu-i oferă nici o justificare a vieţii ca să-l poată scoate afară din „finalul său mort.” Din acest motiv toată bucuria se ia de la el. Credinţa sa colorează lumea într-o nuanţă cenuşie şi pală, într-o nuanţă a morţii. Leontiev a completat gândirea lui Herzen şi a fost credincios acestuia. Credinţa nu l-a regenerat şi pentru acest motiv el nu s-a eliberat de pesimism. Pentru el, o plictiseală de neîndurat a reprezentat concluzia finală, o plictiseală în care iritarea, dispreţul şi mânia au fost amestecate destul de straniu într-un fel de ţesut otrăvit. Pe baza premizelor lui Leontiev, anumite concluzii ispititoare au putut fi direcţionate într-o „revoluţionară” rupere a lanţurilor plictiselii. Într-un anumit sens, Rozanov a tras şi el o astfel de concluzie respingând creştinismul din cauza iubirii sale pentru frumuseţea naturală. Această concluzie înseamnă o reîntoarcere la romantism, o reînviere a eroismului romantic. Adevărul este că acesta nu-l mântuie pe om din contradicţii şi din moarte. Patosul naşterii satisface tânjirea după imortalitate. Acest patos poartă lipsa de faţă, un fel de *stihie* impersonală, unde impersonalul se amestecă în oceanul vieţii – iar naştere este o naştere a vieţii. Din acest final mort ieşi afară numai prin renunţarea la premizele romantice şi prin credinţa în superioritatea naturii personalităţii umane. În aceasta constă sensul real al personalităţii umane. În aceasta constă sensul real al revelaţiei creştine – care reprezintă o antiteză la romantism.

Romantismul reprezintă un patos natural timp în care creştinismul nu înseamnă nimic altceva decât descoperirea omului şi astfel revelaţia adevăratului sens al vieţii. „Tortura unei minţii aflate perpetuu în îndoială nu înseamnă nimic deosebit în comparaţie cu cea a unei inimi aflate perpetuu în îndoială,” iată considerentele unuia dintre cei mai pătrunzători romantici ruşi: Grogorev. Iată suferinţa oricărui romantic: îndoiala inimii şi îndoiala conştiinţei de sine. Eroismul se sfârşeşte în deziluzie şi plictiseală. Patosul eroic reduce misterul individului şi este

pedepsit de spaima impersonalului.

III

O ieşire din lipsa de finalitate a romantismului duce la creativitatea lui Dostoievski. Într-un anume sens acest lucru a reprezentat un răspuns direct la îndoielile lui Herzen – ceea ce înseamnă că nu s-a oferit un răspuns exterior ci unul interior. Dostoievski a completat adevărul lui Herzen, la fel ca şi adevărul oricărui fel de romantici ce constă în respingerea şi expunerea hiliasmului istoric, în depăşirea hiliasmului optimist. În cele din urmă, depăşirea rămâne pur estetică. Hiliasmul istoric este inspirat din tânjirea după tranchilizare şi balanţă – în el se descoperă lipsa de receptivitate precum şi indiferenţa faţă de categoria personalului, intenţia şi nădejdea de a dobândii fericirea fără nici o creativitate personală. Romantismul protestează destul de just faţă de acest lucru. Acest protest nu vine din adâncurile finale ale cunoaşterii personale de sine. Pentru acest lucru romatismul contrastează de fapt lipsa de personalitate a tranchilităţii cu lipsa de personalitate a patimii. Adevărata depăşire a hiliasmului este posibilă numai prin absorbţia metafizică a idealismului. Prin urmare Insuficenţa individualismului orientat simplu precum şi conclusiv prin sine devine necesar evidentă. În aceasta constă principalul motiv al ideologiei lui Dostoievski.

Problema istorică a viitorului l-a îngrijorat pe Dostoievski încă din tinereţe. El a simţit apropierea viitorului destul de clar. În tinereţe era un visător, visele sale asumându-şi o intensitate ecstatică. Soiul acesta de muze i-au descoperit lui Dostoievski faptul alarmant al discutabilităţii şi fragilităţii personalităţii izolate, ameninţată de împrăştiere şi decădere atunci când se află în izolare completă. Aceasta nu este o simplă observaţie psihologică. Pentru Dostoievski, taina metafizică a individului a fost ascunsă în ea: egocentricitatea personală precum şi libertatea şi pericolul fatal al izolării – iată

antinomia primă care a devenit destul de apăsătoare pentru Dostoievski încă din tinereţe. A încercat să învingă acest lucru prin umanismul creştin, prin schema socială, cea etică şi cea utopică. Aceasta a reprezentat pentru el un sfârşit etic mort în care el a căutat o soluţie etică. Idea unei fraternizări socialiste nu i-a fost sugerată de o simplă simpatie sentimentală şi nici de un vis estetic ci în primul rând de un instinct particular al unei determinări de sine metafizice. În aceasta constă finalul: nici un om nu poate să scape din egocentrism şi în acelaşi timp nu poate fi la nesfârşit în centru. Problema nu este de a afla o măsură cantitativă a determinării de sine. În schimb, se ocupă primar de calitatea şi sensul unei astfel de egocentrităţi. O astfel de concluzie a devenit extrem de clară pentru Dostoievski mai târziu – după catarsisul de pe podiumul condamnaţilor, după experienţa din exil şi din puşcărie. În noua experienţă numai atitudinile pe care deja le-a întreţinut în timpuriile dintâi a devenit clară. Sensul libertăţii naturale umane – iată prima concluzie a lui Dostoievski din timpul experienţelor din puşcărie. Se poate trăi numai în libertate şi cu Dostoievski condiţia lipsei libertăţii din puşcărie se extinde la problema constrângerii în general. Iată o problemă ambiguă. Pe de o parte, o viaţă socială obligatorie este imposibilă şi intolerabilă – viaţa nu poate fi întemeiată cu forţa, indiferent de natura ei – nu putem trăi sub presiunea constrângerii. Pe de altă parte – acest lucru fiind ceea ce şochează pe Dostoievski cel mai mult – există o ispită tragică în controlul drept al unuia faţă de altul, în dreptul de a influenţa unul pe altul. Nu numai lipsa de libertate este de netolerat şi de conceput ci mai cu seamă o libertate aflată sub restricţie care şi ea la rândul ei devine nepermisibilă şi destructivă deoarece descompune şi consumă personalitatea. Dostoievski încearcă să descopere acest sfârşit mort cât mai bine cu putinţă în *Notele din subsol.* „Omul din subsol” se opune just constrângerii muşuroiului de furnici, cerând şi străduindu-se să dobândească libertatea. Încunoştinţându-se pe sine, el se sufocă din cauza egocentrităţii sale lipsite

de necesitate şi timp în care întregul conştiinţei personale de sine se pierde şi se clatină. Aici ne răspunde inima lui Dostoievski. Protestul împotriva necesităţii nu stabilizează şi constrânge taina vieţii. Trebuie adăugat că problema „omului mândru" care este emancipat de propria-i libertate şi intenţionează să trăiască pe cheltuiala patosului său de mai înainte, rămâne un lucru cât se poate de apăsător pentru Dostoievski pentru mult timp. Dostoievski descoperă dialectica suicidală a egocentrităţii personale nu numai prin genul celei a „Omului de subsol" ci şi în persoana lui Rascolnicov şi a Marelui Inchizitor. Egocentrismul se sfârşeşte fatal în sinucidere.

În 1863 Dostoievski era plecat în străinătate unde s-a întâlnit cu Herzen. Această întâlnire a avut urmări. În *Notele cu privire la impresiile de vară* scrise în toamna aceluiaşi an, reverberaţiile „sfârşiturilor şi începuturilor" lui Herzen pot fi auzite destul de clar, dimpreună cu rezonanţele din alte scrieri ale lui Herzen, ca de exemplu *Scrierile din Franţa şi Italia* sau *Scrieri de pe alte maluri.* Bineînţeles că nu avem de a face cu împrumuturi sau imitări. Povestirea lui Dostoievski exprimă o experienţă vie şi directă, un contact intim cu Europa. Dostoievski a văzut şi a experimentat acelaşi lucru ca şi Herzen. El a privit Europa ca un ţinut al unei feţe necolorate şi din câte se pare a fost destul de înspăimântat de aceasta. În această spaimă şi concomitent în această dezamăgire au existat multe motive destul de ciudate şi destul de inaccesibile lui Herzen. Pentru acest motiv concluziile lui Dostoievski au fost diferite deşi nu imediat. În Europa Dostoievski a auzit „ceva de genul dangătului clopotelor de înmormântare" şi şi-a dat seama că „balanţa a fost lovită," că ceva fatal şi final a fost împlinit şi a devenit adevărat. El a văzut triumful fiecărui om, victoria unei puteri nivelatoare, nebuloasa ideii estetice. Nu asta l-a îngrijorat însă şi nici nu l-a jenat. El nici nu a mai rămas adeptul unei abdicări ascetice. Impresiile lui din Europa s-au amestecat într-o imagine apocaliptică oribilă. „Este asemenea unei imagini biblice, ceva din Babilon, ceva dintr-o profeţie din

apocalipsă, ceva ce s-a petrecut în faţa tuturor," iată ce scria el. El a profeţit catastrofa şi sfârşitul: „totul se va prăbuşi într-un minut şi va dispare fără nici o urmă." Aceasta va fi marea cădere – „Europa se situează în evul unor revoluţii uimitoare care nu vor fi voite a fi înţelese de nici o minte umană." Acest lucru reprezintă o prevedere mult prea naturalistă şi din câte ştim noi Dostoievski nu vorbea despre o decădere senilă. El a perceput o mare catastrofă morală şi religioasă, o explozie şi un colaps intelectual. Aceasta, în ochii săi reprezintă tragedia religioasă precum şi trădarea creştinismului occidental. El critică ideile europene, principiile culturii ei. O întreagă schemă sublimă a tragediei europene devine vizibilă gradual în conştiinţa lui Dostoievski: "aceasta este catastrofa ideii romane." Roma antică – iată un mare muşuroi uman. Pentru omul antic, imperiul în sine nu era nimic altceva decât un ideal religios. Era idealul omului-dumnezeu. După Dostoievski, din acest ideal a rămas puterea conducătoare şi de rezistenţă până şi în Roma creştină, pentru întreaga umanitate europeană. „S-a iscat un conflict între cele două idei aflate în opoziţie naturală directă. Zeul-om l-a întâlnit pe Dumnezeul-om, Apolo de Belvedere s-a întâlnit cu Hristos." În Occident Apolo nu este în întregime înfrânt – el reprezintă idealul omului-zeu. Dostoievski privea creştinismul vestic ca pe un compromis, o substituire şi o trădare. Acest lucru reprezintă sensul ultim şi taina catolicismului. Aici a fost proclamat un nou Hristos, unul care nu se aseamănă celui dintâi şi care a căzut pradă celei de „a treia ispitiri a diavolului în deşert." „Catolicismul a proclamat un Hristos opus," scria Dostoievski în ultimele sale zile. El se gândea la „impura catedrală" din Vatican, „Roma lui Iulian Apostatul, nu una ce a fost distrusă, ci mai mult victoria lui Hristos în cadrul unei lupte noi şi finale."

Indiferent de faptul dacă Dostoievski a avut sau nu dreptate în diagnosticul şi prezicerile sale, în orice caz, în ceea ce priveşte Europa el a pus întrebările cele mai critice pentru cei preocupaţi de adevărul şi puterea

intelectuală. El nu a redus niciodată puterea occidentului la un nivel naturalist. Pentru el nu este nimic altceva decât o criză naturalistă. Pentru el este o criză a ideilor. Lui Dostoievski i se părea că toate principiile mişcătoare ale vieţii europene precum şi principiile de la 1789 nu sunt nimic altceva decât reîncarnări ale ideii antice romane şi catolice. Pentru înţelegerea lui socialismul nu este nimic altceva decât „moştenirea catolicismului." Este vorba despre o secularizare a socialismului. El simte unitatea intelectuală a Europei timp în care pentru el toată istoria occidentului se preschimbă în istoria turnului Babel. Această idee reprezintă la nivelul prezent un haos de contraste actuale. Produce confuzie şi o oroare teribilă a vieţii. Trădarea intelectuală duce la o controversă împotriva lui Dumnezeu. Pentru Dostoievski criticismul Europei se schimbă în criticismul ideii romane, a idealului roman a „unei unităţi pline de forţă a umanităţii." Punând Rusia în opoziţie cu Europa el nu face nimic altceva decât să contrasteze aceste idei, idealul creştin desfigurat de ceea ce nu este genuin, perfect şi împlinit. Parimiile sale naţionaliste precum şi parţialităţile sale nu se uşurează deloc. Pentru el Rusia este prima şi cea mai puternică forţă şi putere intelectuală. Ortodoxia este extrem de preţioasa pentru el, cum de astfel este pentru întreaga Rusie – ortodoxia, sanctuarul intelectului, imaginea reală a lui Hristos. În creativitatea lui Dostoievski motivele organice au fost întotdeauna foarte puternice, *„pochvenichestvo."*[15] El nu a depăşit niciodată în întregime acel *„narodnichestvo."* Ultima sa nădejde se bazează pe acest lucru. El nu a crezut în *stihia* rusă şi nici măcar în idea rusă. Credea că ortodoxia rusă era adevărata credinţă şi astfel el credea în puterea victorioasă a adevărului.

Dostoievski a văzut şi a anticipat această luptă oribilă şi măreaţă, coliziunea a două principii. În alte cuvinte, el a simţit că această bătălie are loc în adâncuri şi în cele mai ascunse colţuri ale minţii umane. Pentru el tot sensul istoriei, mai exact istoria sacră a intelectului uman constă

15 Ceea ce înseamnă că suntem adânc înrădăcinaţi în noul naţional.

tocmai în această luptă. Înţelesul acestei lupte constă în determinarea de sine creativă a omului. Omul trebuie să se dedice în smerenie slujirii lui Dumnezeu şi făptuirilor înfrăţite cu el şi astfel să se găsească pe sine însuşi întărindu-şi personalitatea şi libertatea. În atitudinea lui Dostoievski această atitudine se rupe. O singură tragedie se dezvoltă pe două nivele: destinul omului şi destinul istoriei. Una şi aceiaşi datorie se dezvoltă în ambele sfere: al vedea pe Dumnezeu şi a ne descoperii în Dumnezeu – a face un efort şi a ajunge la făpturile înrudite cu noi şi a ajunge la lume prin Dumnezeu. Dostoievski era convins că nu există nici o altă cale. A gândit şi a vrut să creadă că o astfel de tragedie va fi rezolvată.

În aceasta constă optimismul său. Nu ar fi corect şi nici „o dovadă de auz ascuţit" să-l acuzăm pe Dostoievski de un fel de „creştinism liliachiu." Este adevărat că pentru el perspectivele istorice au fost adesea scurtate şi convertite, este adevărat că el a crezut mult prea ardent în victorie, dar el credea într-o victorie a credinţei, victoria adevărului. El nu a fost vinovat nici de supraevaluarea realităţii istorice şi nici de amestecarea a ceea ce este cu ceea ce va să fie mai târziu. Este adevărat că el a profeţit o mare armonie, o armonie generală. El spera că judecata oribilă a istoriei se v-a întâmple mai curând. El spera că înşelăciunea seculară se va disipa şi se va pierde în gol. El spera că turnul Babel va cădea şi că din estul ortodox cuvântul păcii va răsuna peste o lume distrusă. Precipitarea profeţiilor sale nu slăbeşte sensul idealului său. El aştepta pocăinţa unui mare păcătos. Dacă el greşea şi păcătosul nu se pocăia, înceta oare chemarea sa la pocăinţă să fie adevărată? S-ar putea spune că sinteza finală a lui Dostoievski nu a reuşit definitiv. El ridica corect problema sintezei. Pentru Dostoievski sinteza finală nu a reuşit definitiv niciodată. Dar el totuşi a ridicat corect problema sintezei. Pentru Dostoievski credinţa în Dumnezeu stabilea credinţa în om şi în calea istoriei – ambele căi sunt complicate şi dureroase. În punctele sale de vedere metafizice Dostoievski prezintă această tragedie

intimă metaforic şi nu simbolic. În acelaşi timp el prezintă taina intelectului. Motivul său fundamental este libertatea. În romanele lui Dostoievski avem de a face cu un realism dublu: realismul istoriei şi realismul metafizic. Realismul istoric al lui Dostoievski nu constă în repetiţia lui *byt*[16]şi a mediului înconjurător ci mai mult în prezentarea intelectului şi a sensului periodizării istorice. Toate aceste imagini sunt dramatice, ele reprezintă imaginea căutătorului rus după adevăr, adevărul fiind considerat a fi cunoaştere şi dreptate. Toată viaţa sa Dostoievski intenţiona să descrie istoria sufletului rus într-o manieră epică, să descrie calea europeanului rus, a rusului intelectual, a rusului timpului său. Acest lucru nu a fost posibil pentru el. Sinteza s-a dezintegrat. Dostoievski a narat episoade singulare pe care nici măcar nu le putea combina într-un poem epic uniform. Probabil că această sinteză nu putea fi anticipată profetic deoarece nu putea fi dobândită în această viaţă. Gândirea lui Dostoievski nu s-a dezvoltat numai la acest nivel. Genurile sale sunt tipuri umane. În general tipuri ale modului de a fi uman. Aici Dostoievski ajunge la adâncurile metafizice şi descrie realităţile originale precum şi fenomenul minţii umane. Intern el depăşeşte romantismul. Soarta intelectului uman i se descoperă ca fiind o tragedie a libertăţii. Acesta nu este un proces al unei dezvoltări evoluţionar continue ci mai mult o luptă. Nu este lupta individului cu o soartă impersonală în care individul este ruinat sau suferă de presiunea a ceea ce nu are nici o aparenţă, în care individul este tăiat de forţa abstractului. Aceasta este o luptă internă în adâncurile cele mai dinăuntru ale individului distrugător de sine ce moare nu în lupta convulsivă împotriva mărimii atotcuprinzătoare ci în tornada propriei voinţe fluctuând între dorinţa dintre bine şi rău. „Istoria metafizică a intelectului," după cum spune Berdiaev destul de potrivit şi pe care Dostoievski l-a reprezentat atât de puternic, constă într-o discordie şi o fluctuaţie finală. Acest lucru este mai presus de orice fel de

16 Existenţa naţională şi sol original, spaţiu viu.

tânjire morală şi o lipsă de orice fel de confuzie. Pentru Dostoievski problema estetică devine una a nivelului etic. El şi-a făcut din aceasta o datorie în a imagina şi prezenta omul "în întregime frumos," acest lucru neînsemnând nimic altceva decât a face cunoscut fenomenul binelui. Dostoievski arată că fenomenul binelui se poate descoperii prin şi întru rău. Dostoievski face cunoscută dialectica pocăinţei. În ciuda acestor tensiuni dinamica antitezei binelui şi a răului a rămas valabilă pentru el întotdeauna. El adânceşte antinomiile morale şi antitezele până la limita ultimă a rădăcinilor sale ontologice. El s-a străduit să arate adâncuriile metafizice ale răului: pentru el decăderea morală nu însemna nimic altceva decât decădere metafizică, decăderea individului. Tocmai din acest motiv în Dostoievski motivul "dublului" apare atât de bine pus în evidenţă şi atât de distinct. Deasemenea apare motivul antitezei şi motivul tragediei persoanei precum şi a măştii ei. Personalitatea umană poate fi actualizată şi realizată numai în cadrul şi prin intermediul binelui. Din acest motiv aşa se defineşte pentru Dostoievski diferenţa dintre principiiul formal al individualităţii şi principiiul intelectual al personalităţii. Pentru romantic avem de a face cu o limită estetică, cu nivelul intensităţii, al complicaţiilor şi al puterii timp în care pentru Dostoievski avem de a face cu o limită morală: omul se poate descoperii uman numai şi numai în bine. Dincolo de bine omul încetează să fie el însuşi. Personalitatea lui decade întru vârtejul măştilor şi cel al faţetelor. Sensul figurilor sale creative constă în această cunoaştere şi în acest punct de vedere. Iată ceea a încercat să demonstreze şi să dovedească cel mai bine decât orice. Pentru Dostoievski vorbirea nu e creată de principiul abstract al binelui ci de Dumnezeul personal creştin şi mai presus de toate în Hristos. "Liniştea este pentru om o sursă a vieţii, mântuirea din deznădejdea adusă pentru toţi oamenii precum şi condiţia *sine qua non* pentru existenţa întregii lumi. Această linişte poate fi tradusă în aceste cuvinte: Cuvântul s-a întrupat!" Iată ceea ce a scris Dostoievski în *Notele* sale. Prin motivul istoriei i-

a fost descoperit sensul ultim al istoriei. Acest sens poate fi descoperit numai şi numai prin metafizica creştină, prin teologie şi prin cuvântul lui Dumnezeu.

În călătoria sa intelectuală, Dostoievski a pornit de la premizele romantice şi de la motivele romantice care au fost extrem de puternice în creativitatea sa. Acestea au fost motivele particularităţii sale personale şi a arbitrarlităţii sale de sine, au fost motivele patimii şi încântării sale. Dostoievski a simţit cu fiecare fibră a fiinţei sale, cu toate adâncurile subconştientului şi cu toate abisurile minţii sale lumea teribilă şi întunecată a sufletului. Contestările romantice i-au fost întotdeauna destul de evidente. Aceste lucruri se aplică şi la filosofia istorică: noţiunea de oameni, organismul lui *pochva*[17] – iată numai câteva din categoriile sale favorite. El intră într-un anumit gen de înainte vedere intelectuală. Dostoievski pătrunde în natura intrinsecă a fiinţei depăşiind periferia existenţei. Lui Dostoievski îi sunt descoperite originile finale ale impersonalului sau mai bine zis stihiile. Pentru el este vorba de un fel de emanaţie de personalitate, de o precipitare a deciziei personale a cunoaşterii astfel încât personalitatea devine ruinată de patimi sau se scufundă sub presiunea abstracţiilor. Personalitatea cedează sub presiunea propriei fantezii, se încântă pe sine şi se pierde. Impersonalul din viaţa umană derivă din personal – aceasta este idea de bază cu care Dostoievski sparge cercul romantic. Personajul din om devine doar o putere ce trebuie să fie actualizată prin extensiunea voinţei şi prin puterea minţii. Dialectica personalităţii constă în faptul că poate fi împuternicită în celălalt prin renunţarea la propria inaccesibilitate şi izolare – acest lucru fiind realizat nu omogen ci numai în Dumnezeu. În alte cuvinte, personalitatea se materializează numai ajungând la limita tuturor înălţimiilor posibile – şi nu ajungând la adâncime. Vorbim aici deja de înălţimiile unei alte lumi. Astfel trebuie definit sensul istoriei: este vorba despre istoria umană determinată de sine. Este vorba de tragedia şi de lupta

17 Temeiurile pe care se stabilesc caracteristicile naţionale.

pentru idealuri. Aceatsă luptă se reflectă în varietatea naturală a tipurilor ereditare. Sursa şi sensul vieţii umane nu constau în aceasta. Aici din nou Dostoievski depăşeşte naturalismul romantic şi sublimează metafizica tipurilor istorico-culturale prin metafizica voinţei religioase, a idealuriilor religioase şi a antiidealurilor. Pentru el unitatea istoriei se stabileşte nu de la sfârşit ci de la început. Acest lucru nu se realizează prin providenţialism logic ci prin unitatea chemării. Pentru el solidaritatea fraternităţii şi armonia nu sunt o putere înnăscută ci o datorie creativă care poate fi realizată printr-un efort final al iubirii. Dostoievski contrastează romantismul noilor teze ale filosofiei creştine într-un anumit număr de modalităţi posibile. Acest lucru nu este un sistem ci o experienţă. Într-o serie de figuri ce se suprapun, Dostoievski descrie lumea metafizică ce i-a fost revelată. De obicei, acest fapt reprezintă o descriere dialectică dramatică. Dostoievski nu prezintă nici o sinteză. El nu a ştiut cum să-şi dezvolte experienţa sa noţional, el nu a ştiut cum să-şi combine experienţa în idei. Ca şi un întreg, creativitatea sa este o simplă sublimitate mitologică. Prin urmare mai există datoria analizei speculative. Mai există încă un mineral metafizic care să fie amestecat şi uitat. Acest lucru este doar începutul – începutul unei noi căi, calea metafizicii creştine, calea personalităţii şi a istoriei.

Într-un anumit sens Dostoievski îi răspunde lui Herzen la fel cum Herzen i-a răspuns lui Leontiev. Dostoievski a reuşit să spargă acest final mort al romantismului. Nu a fost nimic altceva decât răspuns – un răspuns din interior, din moment ce Dostoievski a depăşit zona ispitelor romantice, a cucerit-o şi a adaptat-o adevărului parţial al romantismului. Pare-se că Dostoievski şi-a împropriat această zonă. În istoria intelectuală rusă există o ispită romantică separată, un fel de “testare creativă” a romantismlui filosofic european. În aceasta constă substanţa luptei filosofice ruse din secolul al XIX-lea ce nu a putut fi depăşită nici până astăzi şi căreia nu i s-a putut supravieţui. În povestea metafizică a lui Dostoievski

se oferă nu numai o sinteză critică a acestei lupte ci şi un impuls pozitiv. Se pare că odată cu Dostoievski calea filosfiei ruse a intrat într-un nou nivel.

Traducere din limba rusă de Catherine Boyle.

DESPRE METAFIZICA JUDECĂŢII

„Das Wahre ist keineswegs der art, dass es nur mit unnatürlichen Anstrengungen
Sich finden oder mit unnatürlichen Worten und Formeln sich aussprechen lisse."
Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (1,18)

În introducerea sa la *Critica raţiunii pure* Immanuel Kant stabileşte două tipuri de judecaţi ce depind de natura legăturii între predicat şi subiect – judecăţile analitice şi judecăţile sintetice. Kant a atribuit o foarte mare importanţă acestei diviziuni a judecăţilor „prin conţinut." După cum s-a exprimat în „Prolegomena" acest tip de judecăţi „merită să fie considerate *clasice* prin intermediul examinărilor critice ale intelectului uman." Mai mult decât atât deşi clară şi distinctă la început, la o analiză mai grijulie o astfel de diviziune se dovedeşte a fi vagă, ambiguă şi având mult prea multe feţe. Mai întâi de orice poate oare topica discursului să rămână neclară? „Judecăţile" sale ca şi elemente ale cunoaşterii se află într-un proces de „devenire," fiind mobile şi subiective. Oare ce mai putem spune despre „judecăţile" cunoaşterii ca şi elemente ale cunoaşterii care sunt „terminate" prin stabilizarea şi legarea obiectelor? În cazul pe care îl examinăm aici, Kant se apropie de problema judecăţii din punctul de vedere al *lărgirii cunoştinţei*: el introduce acest proces prin a distinge între analitic şi judecăţile sintetice ca şi distincţie între „explicativ" şi judecăţile „lărgite." Al doilea subiect neclar stă în legătură cu acest punct: din analiza ultimă este: ce trebuie luat mai întâi ca şi subiect al „judecăţii"? După cum spune Kant în judecăţile analitice predicatul „aparţine" subiectului ca fiind „ceva conţinut" în el – „în mod confuz şi secret" el este deja „conceput" întru el. Spunând aceasta Immanuel Kant se referă sigur la „ceea ce putem concepe *cu adevărat*" în compunerea subiectului şi „nu în ceea ce *trebuie să acceptăm la nivel mental* din orice concept (*hinzu denken sollen*)." În *toate* felurile de judecăţi predicatul este necesar legat de subiect

„timp în care această necesitate a fost fundamentată pe *conceptul în sine*" – *und diese Notwendigkeit schon an den begriffen.* În gândire această legătură rămâne nerealizată fiind cu adevărat împlinită în „actul judecăţii." Numai în judecăţile analitice structura subiectului nu mai are nevoie „să depăşească limitele conceptului" cu scopul de a împlinii sau justifica orice din prevedere posibilă. Judecăţile sintetice – cel puţin după gândirea – lui Kant joacă numai un rol *simbolic.* Este vorba de rolul unui indicator: evident un concept incomplet „cuprinzând *numai o parte* din obiect, *stând pentru* acest obiect întreg printr-o singură parte." Mai mult decât atât „în cuprinderea a *cel puţin* o parte din obiect" se asigură că noul predicat va sta în strânsă legătură cu *acelaşi* obiect, „cu obiectul *însuşi.*"

Punctul important de accentuat aici stă în problema *relaţiei „conceptului"* (ca şi o imagine realizată a obiectului) *cu obiectul.* Distincţii între tipurile de judecată „prin conţinut" sunt determinate de faptul că în anumite momente un subiect adecvat iasă în relief ca şi un subiect care exprimă şi *înlocuieşte* obiectul, timp în care pentru alţii conceptul încă se află în *statu nascendi.* În al doilea caz este natural nevoie de ceva mai mult decât concepte pentru a se realiza o predicaţie, „un al treilea lucru," prezenţa sau *disponibilitatea obiectului însuşi* care este oferit într-o „reprezentare grafică" – *a priori* sau *a posteriori*. Acest „x," adică „cunoaşterea experimentală a unui obiect" care nu a fost folosită încă de gândire nu este nimic mai mult sau mai puţin decât sursa tuturor predicatelor. Aici conceptul devine transformat într-o variabilă ce-şi asumă sensuri variate în timpul formării procesului şi împlinirii cunoaşterii. Această variabilă doreşte să ajungă obiectul ca şi limită. Formarea acestui concept poate fi interpretată logic (interpretarea celor din Marburg). În orice caz dat în sensul imediat şi direct al formulelor lui Kant obiectul trebuie să fie înţeles mai mult ca fiind *psihologic* şi *empiric*. Din acest punct de vedere

după cum a arătat în întregime şi deplin Zigvart[18] repetând gândul lui Scheleiermacher, acea distincţie dintre judecăţile analitice şi sintetice primeşte sensul unei descrieri genetice: reprezintă *doi paşi* de gândire, nu doi paşi de judecată – limita şi sfârşitul dezvoltării *tuturor* judecăţilor care *trebuie* să fie de natură analitică (adică conceptul trebuie să acopere obiectul într-un astfel încât a merge „dincolo de limitele conceptului" devine imposibil şi lipsit de necesitate). Vorbind despre conţinutul subiectului, Kant se referă la grupul semnelor presupuse care sunt împlinite în gândire – în „co-semnificaţia" lor. În acest caz Kant este destul de apropare de punctul de vedere al asocierilor obişnuite şi indisolubile. Acea *"co-apartenenţă"* a semnelor obiectului este lăsată deoparte. Pentru acest motiv problema justificării predicatelor este dusă dincolo de limitele studiului judecăţilor – în domeniul sintezei categorice ce precede judecata. Prin acest transfer ne obligăm să ne centrăm atenţia pe chiar problema respinsă de Kant – problema cum *trebuie* să concepem obiectul, problema acestei necesităţi, *die haftet schon an den Begriff.*

În limitele acestui punct de vedere a lui Kant, natura unei judecăţii este determinată de natura *"obiectului"* judecăţii. În întregul său formativ şi atributiv, obiectul nu este nimic altceva decât *fundamentul* judecăţii, fundamentul pentru fapte ca şi un „proces de gândire al judecăţii." Pentru noi, structura unui obiect este fundamentul din care derivă predicatele formelor şi consecinţelor. Ca şi fapte ale gândirii, toate judecăţile sunt împlinite în forma „fundamentelor şi consecinţelor." Principiul „raţiunii suficente" este reprezentat de formula *tranziţiei logice.* Astfel, toate judecăţile conţin în ele însele o relaţie necesară din moment ce după cum notează cu

18 Zigvart, *Logika*, 1, după traducerea lui Davydov, p. 119, ff. Edward Hartman a arătat pe drept că „în gândirea conştientă nu mai există judecăţi sintetice din moment ce ultimile apar doar ca reprezentări ale unui subiect încă incomplet. Vezi Hartmann, *Kategorienlehre* (1896) pp. 239 - 240.

destul de multă acurateţe (într-o remarcă care nu se află în nici un fel în legătură cu metafizica sa supusă dezbaterii), conceptul necesităţii prin sine însuşi conţine necondiţionat doar „consecinţele care există mai înainte de orice fundament dat.” „Afară din această dependenţă, din această „fixitate” prin celălalt mai există doar această secvenţă de neevitat care purcede din ea.”[19] *Necessitas in predicando* poate să se bazeze pe orice obiect al relaţiei. Acest lucru ne spune destul de puţin despre caracterul acestei relaţii. Particular, tipurile de relaţii obiectuale trebuie să fie stabilite prin mijloacele analizei fenomenologice. „Lărgirea” cunoaşterii prin judecăţile analitice este imposibilă (şi lipsită de necesitate) pur şi simplu fiindcă întreg conţinutul relaţiilor obiectuale este epuizat de conceptul-obiect. Aici vina nu constă în slăbiciunea „procesului de gândire judecătoare” ci mai mult în sărăcia obiectului în sine care este capabil să fie deplin epuizat – până la punctul în care nimic nu mai poate fi aflat despre acest subiect. În contrast o inexaustibilă *rudis indigestaque moles* serveşte ca un obiect al judecăţii sintetice. În această „obscuritate” nedefinită şi necunoscută constau toate fundamentările pentru toate predicţiile „lărgite.” Într-o contemplaţie *a priori* sau *a posteriori* „co-apartenenţa” necesară unor semne specifice (cele particulare şi nu altele) este deja „oferită” – dată *înaintea actului* de judecată.[20] În relaţia cu obiectul de judecată orice judecată este „analitică,” este un fel de operaţie care este numai „explicatorie,” – natura sintetică a obiectului nu presupune deloc „identitatea,” – aici „sinteza” nu înseamnă nimic altceva decât o „fantezie.”[21] Natura sintetică categorică a obiectului nu presupune propria-i „identitate”: până şi construcţiile „arbitrare” ale matematicii pure sunt obiecte care sunt enorm de mult

19 Schopenhauer, Die welt als Wille und Worsellung, Bd., I, 261.

20 A se compara remarcile lui Bencke, *Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des denkens* (1832), secţile 55, 58, 115, 119 şi 153.

21 A se compara cu Părintele A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen,* II Bd., p. 294 f. (ediţia a doua).

independente şi externe şi care cer „o cercetare *a posteriori*" pentru propria-i identitate cu nimic mai puţin decât lucrurile experienţei senzoriale. „Împărăţia matematicianului" după cum a spus cu privire la acest lucru destul de inspirat Royce, „este pe deoparte propria-i creaţie. Pe de altă parte este o lume unde caracteristicile sunt lipsite de coperta pe care el nu a ales-o sau nu a anticipat-o." Matematicianul are propriile sale „veşti ale zilei," veştile sale neanticipate, destinul său deşi domeniul existenţei sale *este* doar atât cât se presupune că există."[22]

Proprietăţile sunt oferite în şi de către obiect, ele fiind oferite în cadrul lungului proces al „dovezilor mediatoare." Forţa cognitivă a deducţiilor constă cel mai mult în faptul că faţetele subliniate în „paşii iniţiali" nu sunt rupte de succesiunea tranziţiilor logice. Aceasta este fundamentul apodictităţii concluziilor deductive. Pentru această „legătură" conţinutul primar al paşilor iniţiali nesemnificând nimic altceva decât lunga identitate a unui obiect care este sau mai bine zis începe a fi distinct. Tot ceea ce a fost spus *a fortiori* îşi păstrează forţa dacă întreg aparatul categoric este transferat în realitate „în original." În legătură cu acest punct sunt în special interesante consideraţiile pertinente ale lui H. Drisch în „studiul despre ordine." „Ordinea" şi „regularitatea" sunt un dat iniţial şi primar. Pentru acest motiv „fiecare *lucru* este un concept ascuns" în stabilizarea propriei percepţii. Astfel că „aflându-se totdeauna în gândire" este imediat inclus şi „împreună aşezat" în ea. În ceea ce priveşte această situaţie, judecăţile „decompoziţionale" sau „analitice" sunt forme primare de judecată.[23] Această concepţie a „analitismului" diferă destul de mult de cea a lui Kant. În acest nou sens tocmai structura operatoare a obiectelor a făcut ca Trendelenburg să găsească partea analitică a tuturor judecăţilor." *Din punctul de vedere ale sensului lor obiectiv* toate judecăţile sunt „analitice," afirma el

22 Josiah Royce, *The world and the individual,* ediţia adoua, vol. I, pp. 225-226.

23 Trendelenburg, II, pp. 241-244.

„deoarece altcumva de unde ar ieşi în evidenţă veridicitatea predicatului, dacă acesta nu ar fi pus şi fundamentat în subiect?” Ca şi identificări actuale procesele tuturor judecăţilor sunt sintetice şi au nevoie şi necesită să depăşească constructiv limitele oricărui subiect luat în parte şi izolat.[24] Acest aspect sintetic caracterizează judecata ca şi element al *cunoaşterii.* Ca şi element al *cunoaşterii* judecata este un *sistem analitic,* capabil să „explice” atributele oferite imediat. Predicatul este întotdeauna *inhaeret objecto* şi numai din această cauză este judecata posibilă ca şi un act al cunoaşterii. Rămâne încă nedesemnat dacă toate incidentele de inferenţă sunt de acelaşi fel. Această problemă stă în legătură cu tipurile de clasificare ale judecăţii „după conţinut.”

Predicaţia constă în *a nu lega semnele între ele* şi nici a nu face din idei perechi după cum a frazat Bradley. În orice caz ele nu pot fi epuizate de sinteze atributive. Legătura semnelor este doar o frază pregătitoare a judecăţii. Actul judecăţii îşi primeşte concluzia numai când faza pregătitoare a judecăţii şi actul judecăţii îşi primesc concluzia. Aceasta se întâmplă atunci când complexul sintetizator al desemnărilor este măsurat sau stă în legătură cu un anumit obiect, numai atunci când de „adjectivul călător” – după expresia lui Bradley, „se ataşează de substantivul real.”[25] Nivelul stabilităţii factuale şi psihice al acestui complex atributiv nu are nici o semnificaţie logică din moment ce „conţinuturile” prin ele nu sunt hazardate sau mobile şi prin urmare ele servesc ca şi termeni de judecată. Aceste conţinuturi sunt mai mult idei, semne sau simboluri sau purtători ai unui „înţeles” de o claritate şi definire perfectă. În judecăţi, complexul factual pur al semnelor posedă funcţia neînlocuirii din cauza căreia îşi pierde o limitare integrală. După cum a demonstrat Vladimir Soloviov un anumit caracter *indelibis* este inerent în orice simbol. Este un „fapt care are o

24 F.H. Bradley, *Principles of Logic* (1883), pp. 10, 21, 55.

25 A se vedea Bradley, p. 1 ff.

semnificaţie mai mare decât orice alt fapt." Este „o cantitate disponibilă care se depăşeşte pe sine." Este un "fapt fizic care a încetat să mai fie un fapt pur fizic – care îşi interceptează în direct sensul general prin propria-i actualitate unificată."[26] Cu siguranţă în judecăţi ne legăm de o idee ca şi de un simbol al unui sens clar, ca şi de un obiect. Datorită lipsei lor de completitudine toate judecăţile sunt – după cum foarte bine s-a exprimat destul de efectiv cunoscutul logician ungur Palagyi – *ein Ewigkeitserlebnis.*[27] Bătrânul kantian englez Mansel a definit destul de apt judecata ca fiind comparaţia unor concepte în legătura lor cu un obiect comun. Acest obiect „afară din lume" şi afară din procesul de judecată al gândirii este de fapt un subiect original al judecăţii despre care „se afirmă sau se neagă ceva."[28] În literatura logică rusă, M. I. Karinski a vorbit cu destulă perspicacitate despre acest subiect. „Este întotdeauna un obiect conceptual nedeterminat," scria el, „care serveşte ca şi subiect al judecăţii, un obiect despre care se presupune întotdeauna că conţinutul său nu este în întregime epuizat de o proprietate ce caracterizează subiectul. Acest obiect conceptual indeterminat este fixat în judecată de gândul nostru ca fiind un anumit x, ceva care în limitele acestei judecăţi rămâne neepuizat din mai multe direcţii. Este ceva care poate fi epuizat în întregime din conţinut printr-o serie de judecăţi. O idee particulară care se află în legătură cu subiectul definiţiei îşi are propriul ţel doar cu scopul de a indica sau sugera obiectul particular în spre care este direcţionată gândirea. Este idea căreia îi sunt direcţionate spre ai fi atribuite definiţiile cunoscute."[29]

---

26 Vladimir Soloviov, Teoreticheskaia filosofiia [Teologie filosofică], în *Sobranie sochinenii* (Pervoe), vol. III, pp. 190, 192, 204.

27 M. Palagyi, *Die Logik auf dem Scheidewege* (1903), p. 164.

28 Mansel, *Metaphisics* (1870), p. 220.

29 M. I. Karinski, *Klassifikasia vyodov* [*The classification of conclusions,* SPB (1880) pp. 88-89]. Acest subiect nu poate fi un obiect grafic ci *das Transzendente, das, als die Seinsgrundlage dieses Vortgestellen vorausgesetz wird, in dem Vorgestellen sich darstellt.*

În această situaţie sunt posibile două lucruri: fie că predicatul este deja implicat în subiect ca fiind ceva ce intră în ceea ce a fost deja identificat şi definit ca şi parte a obiectului sau fie că acest predicat este încă subiectul unei derivări iniţiale şi a unui proces numit. Această distincţie nu are nici o importanţă majoră din punct de vedere logic. Ordinea în care „semnele" încep să devină distincte aparţine domeniului evenimentelor ca întâmplare a procesului cognitiv empiric. Logic este foarte important ca predicţiile să fie bine definite de un „obiect" întreg, de lege sau de tipul structurii. Un subiect evident face o predicţie validă *pentru noi* când aceasta prezintă o imagine comprimată a întregului obiect. Această distincţie se leagă de judecată ca fiind un element al *cunoaşterii.*

Analiza fenomenologică aduce o juxtapunere clară a două tipuri fundamentale a naturii obiect şi a structurii obiectului. Când fac o afirmaţie despre un obiect particular matematic (de exemplu despre log nat 17) am ajuns să presupun în mod distinct că toate predicatele sunt pur şi simplu „desemnate" în obiect. Imposibilitatea de a nega aceste predicate fără a apare contradicţii descinde sigur din „stabilitatea lor obiectivă prestabilită." „Legea contradicţiei" este „cea mai înaltă propoziţie formulată dintre toate judecăţile analitice" fiindcă obiectele acestor judecăţi sunt *necesare în ele însele*. Aceste judecăţi sunt închise în ele însele şi desemnate destul de simplu. Legea contradicţiei este legea *obiectului definit* şi mai mult decât atât a unei „definirăţi" concrete. Eu nu pot susţine că *π este egal cu 3, 141592* şi astfel să spun că această descripţie este *substantialiter* inerentă acestei ecuaţii.[30] Este tocmai această „definitudine" precum şi acest stadiu închis care este luat ca şi apodicticitate a predicatelor. Propunând acest obiect eu co-propun în *deplinătate* propriile „semne." Aceasta o fac din moment ce ele sunt *daturi imediate* în obiectul în sine şi devin astfel combinate

30 A se face o comparaţie cu H. Driesch, *Ordnungslehre,* şi în special *Wirklichkeitlehre.* A se mai vedea interesantul pamflet scris de Alois Müller, *Der Gegnestand der mathematik* (1922).

indisolubil. Un astfel de obiect este un *întreg*. Cine sunt cu adevărat daturi sunt *întregurile* şi ele sunt *totul dintr-o dată:* aici nu mai există nimic independent. Totul este definit şi stimulat pentru unul singur şi pentru toţi. Aici fiecare element este o imagine compusă a întregului – printr-o analogie cu *Lokalzeichen-ul lui Lotze* se poate vorbi despre *Ganzheitzeichen.* Pentru acest motiv un întreg este o *substanţă* în sensul spinozian al cuvântului: în conţinutul întreg, în al său *haecceitas,* în al său *hic et nunc.* Acest *haeccecitas* este imediat fixat de tipul întregului. Un întreg este *causa sui* şi există *per se.*[31] Pe de altă parte un *întreg* este o individualitate absolută. Wolff a cuprins esenţa materiei desemnând că *individuum est quod omnio determinatum est."*[32] Această definitudine are cu sine şi o natură logică. Mai mult, nu este dificil să punctăm legătura internă între tipul „substanţei," reprezentarea metafizică şi idealul analitic al cogniţiei.[33] În ceea ce priveşte acest lucru sistemul logic al lui Trendelenburg este cât se poate de semnificativ din moment ce el conştient creează o ecuaţie dintre *concept* şi *substanţă.* Conceptul este sufletul substanţei, substanţa este trupul conceptului. Conceptul exprimă legea structurii guvernatoare şi a acţiunii unui lucru. Se depictează descoperirea necesară a generalului în particular şi prin urmare se stabileşte ceea ce va fi posibil în apariţia unui lucru particular precum şi ceea ce poate fi descoperit în acesta în anumite condiţii.

Toate acestea devin accesibile în principiul care „derivă dintr-un concept" deşi în cunoaşterea actuală acest

---

31 Cea mai reuşită formulare a definiţiei substanţei a fost realizată de I. A. Ilin în *Filosofia Hegelia, kak uchenie o konkretnosti Boga I cheloveka* [*Filosofia lui Hegel ca şi studiu al concretitudini lui Dumnezeu şi al omului*] (Moscova, 1918), v. II, p. 2.

32 A se vedea în dicţionarul lui Eisler: *individuum.*

33 Acest lucru a fost destul de bine demonstrat de Shcelling care a accentuat faptul că recunoaşterea este caracteritică "raţionalismului" şi că totul urmează *modo eterno* într-o necesitate logică eternă, că există numai *Wesentliche Verhaltnisse.*

ideal nu poate fi realizat.[34] Conceptul *trăieşte* în judecată – timp în care predicatul *răsare din* subiect. O predicaţie depictează „activitatea finală a unui lucru." Pentru acest motiv se poate vorbi despre o „funcţie organică a judecăţii."[35] O judecată nu este nimic altceva decât o „discernere" a subiectului ei – din cauza acestui conţinut obiectiv devine prin urmare întotdeauna *analitică.* Vom trece la al doilea tip de legătură a obiectului. Vom examina un astfel de exemplu: „sub fereastra mea creşte un cireş." Vom presupune că subiectul este indicat de cuvântul „cireş." Aceasta nu înseamnă nimic mai mult sau mai puţin decât „unul dintre copacii de cireş," care este „amplasat sub fereastra mea," ca şi un fel de afirmaţie despre acest copac. Forma logică nu se va schimba decât dacă luăm „cireşul" ca şi o afirmaţie: în această situaţie „apartenenţa" la o anumită specie botanică este afirmată de „tufa care creşte sub fereastra mea." În ambele cazuri suntem preocupaţi de una dintre afirmaţiile diverse *cu posibilităţi egale* (dar mutual exclusive): cireşul poate creşte împrejurul uşilor, la răscruci de drumuri şi ori unde doreşte. Ar putea creşte chiar şi un trandafir sub fereastra mea şi aşa mai departe. Aici avem de a face precis cu *mobilitatea afirmaţiei* care este caracteristică. Avem de a face cu multiplicitatea sensurilor posibile ale unei afirmaţii. Ultima nu este epuizată de lipsa de determinare a subiectului: „unul dintre cei mulţi" sau „un anumit fel." Mobilitatea afirmaţilor semnifică absenţa unei legături esenţiale cu obiectul. Spinoza a definit *substanţa* destul de apt: *ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur, vel id, sine quo res, et vice verso quod sine re nes esse, nec concipi potest* (*Etica*, p. II, def. 2). Obiectele de primul tip *sunt* substanţe şi nu sunt epuizate de proprietăţile lor esenţiale. În ele există un nucleu închis în sine, un „miez esenţial" care se bazează pe o *arie a indefinitului* mai mult sau mai puţin extensivă. Acestor

34 Trendelenburg, II, pp. 209 f. 362 ff.

35 *Ibid.* pp. 237, 254, 254, 375.

obiecte le lipseşte omogenitatea şi continuitatea structurii caracteristice primului caz. Cu siguranţă pentru acest motiv nu există *întreguri.* Prin urmare în analiza finală ele nu pot fi caracterizate total „din concept” din moment ce întru ele există o arie în care nu mai este posibil să definim lucrurile. Simbolic obiectele primului tip pot fi exprimate prin enumerarea semnelor cu ajutorul singur al constantelor. *În adăugire,* obiectele semnifică al doilea rând în care putem introduce variabile la fel de bine.

I. A a, b, c, d, …….m, n.
II. B a1, b1, c1, ……n1; x, y, z, u, v ….

Este tocmai această distincţie între tipurile obiectelor care stă în spatele diviziunii judecăţii în analitică şi sintetică. *Am putea repeta într-o formă nouă faimoasa întrebare kantiană* referitoare la „posibilitatea judecăţilor sintetice”: *sunt obiectele „sintetice” posibile* (sau sunt ele posibile câtuşi de puţin)?

Mai rămâne doar puţin de adăugat la ceea ce a fost spus. Am vorbit mai întâi despre judecăţile individuale: aceasta a fost o simplificare fictivă. Nu există judecăţi izolate în cunoaştere: toate judecăţile şi conceptele sugerează o anumită perspectivă sistematică împrejurul şi în spatele lor. Numai datorită acestui motiv este posibil să avem o definiţie *per genus proximum et differentiam specificam,* care sugerează „disponibilitatea” sau existenţa unui anumit „sistem natural al lucrurilor.” Posibilitatea mişcării logice în general se bazează pe existenţa „mijlocului,” a termenilor mediatici şi a celor de legătură. Problema naturi legăturilor predicatului cu subiectul se ridică destul de direct atunci când prin „subiect” nu vorbim de un obiect izolat (şi prin urmare închis în sine artificial) şi mai mult un obiect în completitudine cu acele desemnaţii care generează o astfel de situaţie între alte obiecte. În practică, acţionăm fără să ne dăm seama. Conceptul parabolei sau a sinusoidului, conceptul lui H2SO4 sau C6H6, conceptul lui *lynx borealis* şi aşa mai

departe – toate acestea includ în ele însele proprietăţi sugerând o relaţie mutuală cu obiectele. Întreaga interogaţie ar putea fi redusă la dacă acest sistem atoate cuprinzător este sau nu un întreg? Această observaţie constituie unul dintre gândurile cele mai valabile pentru metafizicianul H. Driesch.

Spinoza a avut destul de multă dreptate concluzionând că pe bazele definiţiei *substanţei,* acea substanţă trebuie să fie *una.* Consecvent dacă nu exista substanţă deloc, atunci totul nu era nimic mai mult sau mai puţin decât un individ indivizibil – *naturum unum esse individuum* (*Etica,* p. II, lemma 7, a se compara cu prima definiţie a primei părţi.). Dacă lumea este substanţă, atunci *toate* legăturile din ea sunt substanţiale şi toate mişcările din ea sunt îndeplinite *modo aeterno.* Dacă lumea este un întreg, atunci printr-o determinare corespunzătoare, al doilea tip de obiecte se dovedesc a fi sisteme analitice iar aparenta lor „închidere" poate fi explicată în termenii unui artifact care „taie" nelegitim o parte dintr-un obiect. Atunci cunoaşterea pe de-a întregul va fi transformată într-un sistem analitic. Rămâne nedecis în ce măsură un corp de cunoaştere organizat este realizabil şi poate fi dus la împlinire. În ceea ce priveşte semnificaţia unei afirmaţii într-un astfel de caz ea se bazează pur şi simplu numai pe definitudine prestabilită a unei structuri atributive. O arie a indefinitului poate exista între un obiect nedefinit în cazul în care lumea nu este un întreg şi este doar un individ. Fiecare individ de acest tip *omnio determinatum est.* Existenţa unor afirmaţii non-esenţiale este posibilă doar cu condiţia *limitării* „lumii" – *propria-i limitare de către altul,* care o deprivează de o definiţie de sine, de o „solitudine" creativă imanentă închisă în sine. În alte cuvinte, se cere posibilitatea „actelor pure" (*actus purus*) în sensul capabilităţii *causare contingenter.* Importanta descoperire speculativă a lui Duns Scotus a luat în considerare discernerea acestei condiţii. Mai mult, ar fi extrem de instructiv să juxtapunem sistemul acestui mare metafizician cu inimoasele reflecţi

ale lui Schelling în a sa *Filosofie a Revelaţiei* cu privire la primatul existenţei peste esenţă. Acum nu mai vorbim despre *şansă ci despre libertate.* Fiindcă „şansa" orişicum o definim. Ea poate fi redusă întotdeauna la necesitate luând notă de aranjamentul primar al factoriilor sau condiţiilor. „Necesitatea" şi „identitatea" ar putea fi depăşite doar în eventualitatea că acest aranjament primar a fost el însuşi „accidental." La nivelul primar această distincţie dintre „necesitate" şi simpla prezenţă îşi pierde sensul. Este posibil să vorbim cu mult înţeles despre „posibilităţile" aflate în legătură cu lumea întreagă numai cu condiţia în care într-un anumit moment din trecut a existat o *indiferenţă totală şi reală.*

Până la un anumit moment această condiţie a existat în sistemele raţionalismului clasic, în special la Leibnitz. Este necesar să permitem o voinţă liberă *afară din lume,* una care poate stabilii un anumit tip de aranjament sau un altul. Altcumva nu vom putea trece dincolo de limitele evoluţionismului analitic[36] *In abstracto* imaginaţia logică ar fi fost posibilă deşi acest în caz ar fi fost ipotetic să concepem alte posibilităţi. Această „posibilitate" nu ar fi avut nici un sens cognitiv, nu ar fi fost nici o fantasmă evidentă, golită de orice aplicabilitate la obiect.

În analiza finală, problema structurii obiective a judecăţii poate fi redusă la o necesitate şi libertate metafizică *a priori.* Remarcile scurte nu au fost intenţionate cu scopul de a rezolva sau măcar de a explica acest *enigmam philosophorum.* Ele nu sunt nimic altceva decât „glose" metafizice despre teorii ale judecăţii în care ţelul lor modest este de a demonstra că logicienii trebuie să se întrebe pe ei înşişi aceste întrebări fundamentale.

Traducere din rusă de
Catherine Boyle.

---

36 A se compara cu remarcile lui Driesch cu privire la posibilitatea libertăţii doar cu condiţia unei epigeneze necondiţionate: Hans Driesch, *Logische Studien über die Entwickeung, 1* (Heidelberg, 1922).

PREMIZELE METAFIZICE ALE UTOPISMULUI

În memoria neuitatului
P. I. Novgorodtsev

Fericiţi cei curaţi cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu.

I.

Gândurile şi evaluările fiecăruia dintre noi se legă de un fel de responsabilitate mutuală astfel încât componentele punctelor de vedere asupra lumii nu sunt pur şi simplu plasate una lângă alta „din afară” ca un mozaic, ci mai mult într-o manieră „accidentală” şi incoerentă. „Viziunea credală asupra lumii” a omului este întotdeauna integrală. Tot ceea ce există în ea izvorăşte dintr-o singură sursă, totul gravitează în spre un singur punct focal. Totul se află în legătură organică şi este „intercondiţional” – fiecare element este definit de un întreg din care este o parte şi invers, întregul coexistă reflexiv pretutindeni în celelalte elemente. Pentru acest motiv idea de a reconstrui ideal un întreg prin fiecare din părţile sale se poate aplica în totalitate acestor puncte de vedere. Orice element individual conţine o reflecţie comprimată a totului organic care conţine caracterul fiecărui element fiind determinat de calităţile particulare şi de structura unui sistem unificat care îl cuprinde şi îl formează şi în care ocupă propriul său loc intern substanţial. Omul întreg este descoperit în fiecare judecată individuală şi în fiecare opinie reprezentând punctul său de vedere general şi propria viziune despre lume. „La fel cum abia într-un strop de rouă cu greu observabil se poate oglindi toată faţa soarelui, în adâncurile ascunse ale inimii omului vei putea găsi o întreagă şi coezivă viziune despre lume.” Invers, tocmai din cauza acestei coeziuni interne şi tocmai din cauza acestei organizări a lumii trebuie să fim încunoştinţaţi despre acest principiu unificator ce trebuie şi el la rândul lui cuprins şi înţeles cu scopul de a face ca fiecare judecată individuală să fie stăpânită, în gândul individual întru completitudinea sa neştirbită şi întru orice unicitate concretă.

În spatele oricărei construcţii a minţii se poate simţi creatorul şi purtătorul – o entitate umană căutătoare şi vie. Într-un anumit sens, fiecare punct de vedere asupra lumii

este o naraţiune autobiografică, o mărturie despre ceea ce a fost auzit şi văzut, o descriere a experienţei trecute. Nu ar fi eronat să înţelegem această experienţă din punct de vedere psihologic şi subiectiv. Experienţa este un contact actual obiectiv, „a fi părăsit de tine însuţi" – întâlnirea cu, comunicarea şi co-existenţa cu un „altul," cu un „non-eu." Cunoaşterea ca o modalitate de experienţă este o relaţie subiect-obiect – care este fundamental dual şi prin urmare eterogenă. Omul nu „creează," „construieşte" sau „presupune" această lume în care se află. Lumea se oferă şi se revelează în obiecte care caută să cunoască. Lumea nu se prezintă pe sine însuşi ca o necesitate debordantă, obligatorie şi intimidatoare. Trebuie să răspundem la stimulii din obiecte şi apoi să ne găsim calea printr-o lume creativă deschisă în jurul nostru. Inevitabil trebuie făcută o selecţie. În această decizie iniţială ambiţioasă nu suntem puşi sub restricţie nici de caracterul intern, nici de predispoziţiile interne sau de circumstanţele zilnice. Această definiţie primară a sinelui reprezintă rădăcina metafizică a individului, centrul viu al existenţei. Omul nu trăieşte în solitudine, într-o retragere monodică şi cât se poate de sigur el nu-şi extrage propriul sine din *forţa vieţii.* Se afirmă pe sine prin „alţii" şi după cum mărturisea Vladimir Soloviov „orice entitate vie este ceea ce iubeşte." Există în structura şi în aşezământul unui obiect particular al lumii fundamentarea ultimă a structurii interne a unui „punct de vedere corespunzător şi credul al lumii." Nu este un portret sau o naraţie despre sine cât o descriere a comorilor pe care omul le iubeşte, pe care le percepe, transfomat şi „însuşit." Mai mult, în ciuda faimosului aforism al lui Fichte s-ar putea spune că nu este omul cel care determină filosofia: omul depinde de lumea pe care a dorit să o locuiască, depinde de ceea ce iubeşte cel mai mult, depinde de interesele sale, depinde în cele din urmă de ceea ce îi mişcă sufletul.

Aici întâlnim o aporie teoretică şi cognitivă fundamentală. Toată experienţa este un obiect ce stă în legătură obiectivă, chiar şi atunci când ne scufundăm în

halucinaţii şi ne predăm pe noi înşine voinţei jocului nedisciplinat al propriilor noastre fantezii şi vise. În contextul cauzei şi al efectului, a ceea ce este cauzat şi cu putere de „afectare," în acest context se „substanţiază" toate judecăţile. Dacă semnificaţia şi valoarea actelor cunoaşterii depinde de „obiectivitatea" lor atunci cunoaşterea nu ar mai fi posibilă deloc. Într-o astfel de situaţie s-ar crea o barieră prea mare între ceea ce este „adevărat" şi ceea ce este „fals." În acelaşi fel cunoaşterea ca şi „căutare a adevărului" ar fi de neconceput dacă lumea-obiect în sine ar fi omogenă, solidă, „de una şi aceiaşi esenţă," egală în toate părţile. În orice caz, cunoaşterea s-ar dovedi a fi „dincolo de bine şi de rău." Ar putea exista gradaţii în scopul ei, în completitudinea ei, în „claritatea şi distinctivitaea" ei dar nu în valoarea şi preţul ei. O otravă nihilistă atractivă se ascunde în acest obiectivism „egalizator" – otrava faptului de cult naturalist. După cum s-a exprimat destul de bine Joberti, filosofia care începe cu fapte concrete nu va descoperii niciodată adevărul. Există mult prea puţină „obiectivitate" reală. Nu este destul să excludem amestecăturile „subiective" dintr-un singur punct de vedere asupra lumii. Nu este destul să creăm o corespondenţă reprezentativă între aceasta şi un anumit gen de obiecte. Pentru o experienţă obiect în general dar mai mult numai un fel de experienţă descrisă definitiv, experienţa Adevărului descoperă şi substanţiază veridicitatea cunoaşterii. Un larg spectru de fenomene poate apărea şi poate fi descoperit omului. Judecăţile individuale pot fi diferite între ele nu numai în lungimea scopului sau în adâncimea penetraţiei. La baza distincţiei dintre obiectele empirice care sunt subiectul „atenţiei cognitive" există o eterogenitate calitativă, o varietate a naturilor inerente posibile. Aici există o inegalitate a obiectelor metafizice şi a diferitelor niveluri de existenţă. Am putea întâlnii Adevărul dar deasemenea am putea întâlnii şi altceva decât Adevărul. Acestea sunt „condiţiile posibilităţii cunoaşterii" ca şi un eveniment metafizic vital încărcat de înţelesuri. Numai sub astfel de condiţii „da-ul"

şi „nu-ul” cognitiv dobândeşte caracterul unei opoziţii inalienabile.

Ca să folosim cuvintele *Didascaliei celor 12 Apostoli*, „există două căi, una este calea vieţii cealaltă – calea morţii. Iar distanţa dintre ele este mare.” Mai există şi o eterogenitate ontologică a modurilor de experienţă – experienţa are diferiţi obiecţi referenţi şi prin urmare diferite puncte de vedere asupra lumii au prin urmare valori diferite. Distincţia reală între cea ce este adevărat şi ceea ce este fals nu este nimic altceva decât posibilitatea cunoaşterii adevărate. Există obiecte bune şi obiecte false. Există experienţa Adevărului şi bineînţeles experienţa transparentă şi goală a falsităţii. Tranziţia de la eroare la adevăr nu este doar o tranziţie de la „subiectivitate” la „obiectivitate.” Acest lucru nu înseamnă nimic altceva decât trecerea de la obiectele rele la cele bune şi prin urmare trecerea de la o „subiectivitate” rea la o „subiectivitate” bună. Există „experienţa acestei lumi,” adică cea a cărnii şi a sângelui – şi există o experienţă cerească, experienţa „în duh.” Transformarea din prima în a doua poate fi realizată numai printr-un act eroic într-o nouă naştere „din apă şi din duh” printr-o mirungerea a focului, într-o transformare numenală şi metafizică a individului. Este schimbat obiectul contemplaţiei. În timpul acestei schimbări şi din cauza ei entitatea care caută să cunoască se schimbă ontologic. Dintr-un anumit punct de vedere, cu totul adevărat, „un obiect devine cunoscut nouă prin ceea ce îi este similar.” În contemplaţia Adevărului, subiectul care caută să cunoască trebuie să devină şi să existe ca fiind „adevărat.” „Tainele împărăţiei” au ajuns să i-a locul unor lucruri vizuale lipsite de semnificaţie. Cu scopul ca acest lucru să aibă loc „obiectul căutător” trebuie să devină „fiul marii camere nupţiale de nuntă.” „Filosofarea cărnii” trebuie să moară. Se va vedea cum ordinea „naturii” va fi sugerată în ordinea „raiului.” Are loc o ruptură, un salt metafizic. Cel mai mare om născut din femeie în ordinea umană este mai lipsit de importanţă decât cea mai mică fiinţă din Împărăţia Cerurilor.

Există două puncte de vedere despre lume. Din cauza interrelaţiei interne a construcţiei lumii gândirii, nu pot exista puncte de vedere sau opinii indiferente. Nu poate exista nici un fel de adiaforă. În toate actele cognitive fie adunăm fie împrăştiem şi nu este obligatoriu ca ceea ce face prima voie să facă şi cea de a doua. Trebuie să distingem între „natural," mai precis „formatul" natural căruia totul îi este subiect egal – atât frumosul cât şi urâtul, atât adevărul cât şi falsul – şi „formatul" care este de valoare adevărată. Coexistenţa naturală precum şi echilibrul părţilor din orice vedere despre lume totuşi nu garantează că conţinuturile vor fi semnificative. Mult prea adesea întâlnim abisuri logice sparte în creaţii care păreau a se amplasa în „concret." Cauza acestor eşecuri cognitive trebuie să fie căutată nu atât în incapacitatea de a fi „logic." Există rădăcini mult mai adânci care duc în analiza finală la imposibilitatea obiectivă de a fi „onest cu tine însuţi" – în alte cuvinte, cu o dualitate ascunsă şi o „sfârtecare" a viziunii iniţiale. Contradicţiile unor puncte de vedere asupra lumii sunt determinate de lipsa de armonie a obiectelor. Lumea aleasă spre descriere s-a dovedit a fi „o împărăţie în şi prin sine." Prin urmare descrierea ei trebuie să se dezintegreze inevitabil în contradicţii. „Sfârşiturile moarte" ale viziunii despre lume sunt determinate de faptul că nu putem scăpa de această experienţă, nu putem scăpa de obiectul în sine. Există „altă lume" o lume mult mai retrasă, o lume a preţiosului şi a sacrului care este deodată aproape şi departe. Cerurile coboară pe pământ ca şi răspuns la zborurile celeste ale sufletului uman. În aceste întâlniri cu lumea cerului se împlineşte cunoaşterea. În retragerea „naturii" în sine, în propria sa „apartenenţă la această lume" constă rădăcina căderii şi a greşelii. Cel care nu se ridică pe piscurile cunoaşterii nu stă nemişcat – cade. „Pentru că celui care are i se va da şi mai mult iar celui care nu are şi puţinul care îl are i se va lua."

Ca şi un fenomen istoric creat de eforturile sistematice şi aflat în legătură cu eforturile generaţiilor

succesive, cunoaşterea este un act eroic. Este o luptă tragică pentru experienţă, o experienţă adevărată, pentru că este „experienţa Adevărului." Viziunea asupra lumii nu se extinde la o singură linie evoluţionar. Aceste viziuni au o natură polifiletică. Două experienţe – cu două valori şi obiecte diferite – reprezintă un claster istoric. Până la Ziua Judecăţii, buruiana va creşte amestecată cu grâul. Istoria gândirii este o căutare eroică, isprava de a depăşi păcatul prin voinţă şi cu pasiune, isprava penitenţială a urcuşului umanităţii „la raţiunea măririi nepătrunse" a lui Dumnezeu, la „raţiunea Adevărului." În analiza finală, toate greşelile şi păcatele pot fi reduse la o ispitire fundamentală, particulară şi iniţială, la un fel de păcat original – *la inima tuturor păcatelor care constă întotdeauna într-un fel de experienţă falsă, o credinţă falsă, o cale falsă.* În esenţa ei ontologică istoria este istoria creştinismului – istoria Răscumpărării. Destinele oamenilor care au trăit înainte de Hristos sunt un fel de *preparatio evangelica.* Destinele oamenilor *post Christum natum* sunt cele ale Bisericii, cauza istorică a creştinismului. Procesul istoric este ireversibil şi unit metafizic. „Ceva este împlinit" în istorie. Pe de-a întregul, istoria se străduieşte în spre şi gravitează în spre un fel de limită şi împlinire, atunci când mai oricine este capabil să perceapă cât se poate de clar această luptă metafizică profundă şi latentă. În astfel de vremuri minciuna fundamentală a religiei se descoperă cu cea mai mare uşurinţă. Oricât de apropiat şi la îndemâna tuturor ar fi cauzele urcuşurilor zilelor moderne este cât se poate de clar că această minciună iniţială trebuie găsită şi trebuie să se discernă. Această minciună trebuie simţită, identificată şi respinsă. Nu trebuie să cădem prematur din vacarmul turbulenţei universale într-o transă apocaliptică. Nu sunt încă zilele cele din urmă. Furtuna metafizică face ravagii încă din antichitate iar o ureche ascuţită o aude tot timpul chiar şi prin vălul bunăstării. Limitele cronologice nu sunt de interes acelui duh care este profund şi intens. Dacă *parousia* este aproape sau dacă mai multe generaţii

se vor succeda una după alta până la timpul „recoltei” – până şi atunci de la primul la ceasul al unsprezecelea testamentul etern al „deosebirii duhurilor” rămâne valabil cu forţă deplină, dimpreună cu o melancolie eternă şi de nedepăşit.

II.

Nu cu mult în urmă, memorabilul P. I. Novgorodtsev a descris criza viziunii sociale contemporane, ruina „utopiei raiului pe pământ.” Procesul testului timpului a descoperit faptul că întru „structura vieţii” nu se poate realiza şi nici măcar concepe având în vedere că sursa decăderii şi a imperfecţiunii ar fi eliminată permanent şi definitiv. Totuşi oamenii au crezut în această construcţie cu toată pasiunea şi ardoarea unor suflete căutătoare şi torturate. Acest sistem de viaţă întreg, toată structura de a fii a fiinţei a fost ruinată – ca şi când cel mai intens duh utopian ar fi putut fi frânt şi cucerit. Într-o povestire penetrantă şi într-o diagnoză amănunţită trebuie să fim de acord cu un singur lucru particular: faptul că speranţa ruinei zilei de azi a utopianismului social este finală şi definitivă. Utopianismul social este numai simptomul „raftului superior” al unei viziuni despre lume diferite, al unor concluzii nelegiuite care pot fi trase din premizele anumitor puncte de vedere asupra lumii, o concluzie care în cele din urmă poate fi înţeleasă fără prea multă lipsă de succesivitate logică. Trebuie să luăm în considerare în special faptul că fără o atenţie particulară fanteziile tumultoase ale unor indivizi fanatici şi nepăsători duce nu numai la fantezii utopice care nu pot fi stopate ci şi la un anumit tip de logică înspăimântătoare a gândirii sobre – din moment ce au fost acceptate anumite puncte de vedere fundamentale. Aceste speranţe se bazează pe un anumit fel de experienţe specifice, definitive. Concluziile utopice sunt cerute inevitabil de un anumit tip de axiomă fundamentală iniţială. Nu este accidental faptul că gândirea catolică a evului mediu a fost înrădăcinată în utopianism, la fel ca şi

filosofia comună a New Age-ului, a erei iluminismului, a erei „reacţiei istorice” şi a socialismului teomah contemporan. Toate acestea descoperă o anumită idee latentă. Această idee reprezintă enigma utopianismului. Ea nu numai că nu a fost depăşită, dar nu a fost nici măcar identificată. Între timp ceea ce observăm noi sunt doar „cauzalităţile” atitudinii utopice, un fel de torent al deziluziei ce urmează unui exces optimist de nestăvilit. Otrava încă rămâne în sânge. Atâta vreme cât premizele fundamentale ale utopianismului nu au fost depăşite nu poate exista nici un fundament faţă de periculoasa speranţă că vor avea loc noi paroxisme. Din contră, în orice criză experimentatoare a eşecului rămân prea multe dintre trăsăturile şi obiceiurile vechiului utopianism. Nu fără nici un motiv Vladimir Soloviov într-un presentiment introspectiv l-a reprezentat pe Antihrist ca fiind utopia cea mai mare şi cea mai evidentă. Utopianismul este o ispită continuă şi inevitabilă a gândirii umane, polul ei negativ, încărcat cu multă şi cu un sortiment de energie otrăvitoare.

Utopianismul este un „edificiu” duhovnicesc cu multe unghiuri. Esenţa sa nu poate fi compresată într-o definiţie succintă şi scurtă. În schimb, forma sa axiomatică, care nu este întotdeauna „accesibilă cunoaşterii” clar şi distinct, trebuie scoasă din stratul de beton. Trebuie început cu stratul cel mai de deasupra – utopianismul social. Prin acesta trebuie să ne referim la credinţa în posibilitatea cuvintelor finale, în posibilitatea succesului istoric iminent, maximizat şi definitiv, deşi probabil acest lucru este numai parţial, un fel de succes care nu va admite pe viitor schimbări în mai bine. Ceea ce este tipic aici este credinţa în realizarea definitivă a utopianismului în schema istoriei. Perioada de timp în care realizarea actuală a acestei structuri sociale lipsită de vicii va avea loc este irelevantă – fie că va fi în trecutul iremediabil, în viitorul distant sau în viitorul iminent sau fie că va fi recunoscută ca fiind deja realizată în prezent. Nu este nici o diferenţă în faptul dacă trăsăturile actuale ale structurii ideale sunt concepute şi

căror factori sociali este legată împlinirea lor istorică. O semnificaţie decisivă aparţine credinţei formale în realizarea unui oraş terestru, în îndeplinirea empirică a „perfecţiunii," în structura socială. Această structură este o condiţie care exclude nu numai necesitatea dar deasemenea orice posibilitate de a fi mai bine. Această credinţă include presupunerea că întru schema timpului este posibilă pentru „necesar" şi „actual" pentru a dispare complet, timp în care „categoriile transferului" sunt depăşite şi abolite. În alte cuvinte este afirmaţia posibilităţii unui „ideal" ca şi parte din realitatea empirică a „perfecţiunii" întru structura socială; ceea ce înseamnă o condiţie care ar exclude nu numai necesitatea ci până şi posibilitatea de mai bine. Această credinţă include posibilitatea unui „ideal" ca şi o parte dintr-o realitate empirică, luată cu un sens obiectiv, ca şi o condiţie şi un fenomen al lumii istorice, al celei naturale. Acesta mai poate fi numit naturalism estetic; el reprezintă egalizarea fundamentală a valorilor şi faptelor. Un ideal este un „fapt viitor," ghicit şi anticipat între timp, juxtapus nu de nişte daturi simple cu o „natură indiferentă," ci numai cu „ordinea existentă a lucrurilor" şi situat dimpreună cu ultimul în acelaşi plan al istoricului empiric. Într-un anumit fel, ordinea cronologică devine una în sensul criteriului de evoluţie: ceea ce se mişcă înainte este mai bine. Naturalismul nici măcar nu este depăşit atunci când „idealul" este transportat dincolo de graniţele istoriei – chiar şi atunci îşi păstrează rolul de model, care nu a fost niciodată realizat şi prin urmare realizabil întotdeauna continuu şi imanent. În astfel de circumstanţe, identificarea succesiunii cronologice cu o ierarhie care evaluează rămâne intactă – pur şi simplu fiindcă în această consideraţie cronologică, fiecare pas subsecvent este acceptat de unul „mai înalt." Astfel continuă impetuoasa grabă întru infinitudinea „rea" a timpului natural.

Unii ar putea numi aceasta o „expansiune a împărăţiei de o mie de ani" deoarece aici nu este absolutizată numai o singură perioadă „sacră" ci întreg

procesul istoric. Mai mult, nu numai pe baza unei organizaţii teleologice armonioase şi nu numai ca şi un scop în sine, ci din cauza faptului că fiecare stadiu este relativ ireproşabil faţă de alt stadiu în propriul său loc. Astfel, tot ceea ce se întâmplă poate fi „justificat" şi acceptat fără nici un calcul şi fără nici o evaluare. Până şi categoria „valorilor" ca şi principiu semnificativ în sine este exclusă în întregime.

Oricum această „naturalizare" a valorilor îşi are propriul adevăr inerent. Dincolo de transformarea imperativului categoric într-o predicţie istorică se ascunde vagul dar adevăratul instinct al unui etos efectiv şi plin de voinţă. Există o strălucire a adevăratei idei a eficenţei ultime a binelui ca şi o forţă. Naturalismul etic ar dori să fie etica voinţei şi aceasta nu numai prin „măsurarea" eticii evaluării. Se visează la întruparea perfecţiunii astfel depăşindu-se moralismul abstract al eticii datoriei formale. În aceasta constă propria-i falsitate. Minciuna naturalismului etic constă în faptul că „realitatea ideală" (sau mai bine spus „realitatea unui ideal") este pusă în cadrul unei ecuaţii a unei realităţi „naturale" subordonate colateral în limitele unui plan particular al unei existenţe empirice. Ar fi lipsit de sens faptul că un ideal realizat ar arde această realitate, reducând-o la cenuşă, „eliminând-o" genetic. Din contră, în fanteziile utopice viaţa ideală este descrisă strict obiectiv implicând „lucruri" sau „obiecte" – la fel ca şi un fel de ordine nouă şi particulară sau un fel de structură care va apare ca să cuprindă întregul om al viitorului din „exterior." Acest lucru are loc chiar dacă ordinea necesară şi de care nu putem scăpa este astăzi atât de imperfectă. „Structura ideală" poate fi înţeleasă ca una din multele aparenţe ale unei posibile structuri empirice. Aceasta este sursa unui crez particular deghizat în ceea ce numim „instituţionalism." Întreaga atenţie se centralizează pe un gen organizat deoarece datorită acestui sens i se atribuie un înţeles suficent prin sine. Instituţionalismul este abstract şi independent faţă de toate problemele cu privire la tipul de oameni care vor

lucra sub o astfel de metodă şi faţă de sursele de inspiraţie pe care aceşti oameni le vor folosi pentru individualitatea lor creativă. Datorită acestei compoziţii a unei instituţii construite particular, atât valoarea necondiţionată cât şi greşeala de acţiune îi sunt proprii şi specifice. O structură ideală sau o tradiţie de acest gen se ridică dincolo de sfera etică, într-un anume sens se mişcă dincolo de tărâmul discuţiilor etice fiind transformat într-o forţă supra-etică căreia „totul îi este permis.” Îi este atribuit rolul de a face legislaţie morală, un fel de suveranitate morală metafizică.

Cultul inevitabil al unei organizaţii „îndumnezeite” curge prin cadrul unei logici inevitabile şi prin ideologia utopianismului social. Aici îl putem întâlnii atunci când tendinţele anarhice ale vreo unui gânditor sau a altuia ar avea vreo interferenţă cu el. De exemplu nu întâmplător Proudhon îşi încheie evoluţia sa ideologică prin binecunoscuta frază a lui Herzen, cu o „închisoare familie” şi cu o „ierarhie mandarină.” Este posibil ca un anumit mod de viaţă să existe care este bun în şi pentru sine. Prin acest fapt primar viaţa este bună fiind subiectul împlinirii în toate domeniile. Acest fapt primar ar putea „înlocui” oamenii – de aici a apărut şi patosul dictatorial şi despotic, patosul oferirii violente a „fericirii.” Paradoxal, această idee este strâns legată de „realizarea” unui ideal.

Postulatul „raţionalizării” complete a vieţii sociale operează dimpreună cu voinţa utopică şi poate fi pus în aplicare în două moduri: *de lege lata* şi *de lege ferenda.* Pe de o parte orice ordine existentă, orice sistem complet de relaţii sociale este recunoscut *a priori* ca fiind deschis unui anumit tip de „codificare” exhaustivă, unei dezvoltări totale prin intermediul unor formule generalizatoare. Un semn egal este pus fără nici o rezervă între cod şi viaţă. Pe de altă parte este permisibilă să permitem această raţionalizare ca un fel de fixare a ţelului: anticiparea „constituţiei aparente” a societăţii ideale a viitorului ce nu pare a se situa în domeniul posibilităţii – şi prin urmare aceasta deţine toate detaliile şi cazurile speciale. Căutarea unei reglementări mărunte devine neobişnuit de

semnificativă pentru cele mai diverse tendinţe ale gândirii utopice. Trebuie accentuat faptul că „constituţia” este construită ca şi definiţie definitivă a unei „structuri ideale.” Gândirea anticipează „obiectul ideal” cu tot flerul creativ al unei imaginaţii constructive în care totul este prevăzut şi precalculat. Mai mult decât atât totul este prevăzut ca fiind detaliile şi trăsăturile unui „obiect” perfect şi frumos. De aici patosul gesturilor autoritative, patosul formelor decretive normative. O constituţie nouă şi corectă trebuie şi poate fi declarată de o lege absolută şi prin acest act transformarea societăţii ar fi deja completată. „Restul” devine în şi prin sine un fel de derivat. Schemele abstracte ascund realitatea concretă şi apar utopicilor mai „reale” decât lumea actuală.

Idealurile utopice au întotdeauna o natură abstractă. Orişicum aceste idealuri se pot afla în legătură cu impresiile zilnice sau cu cele istorice contituând reflecţia care aproape că se identifică cu ele din moment ce ele sunt construite prin abstracţie. Utopicii caută justificare logică pentru aceste idealuri nu în concret sau într-o experienţă de viaţă trăită ci în nişte norme uniforme ale „raţiunii” sau în „natură” fie în legea „naturală.” Bineînţeles că adevărata conştiinţă a naturii categorice necondiţionale a normelor pentru evaluare se manifestă pe sine deşi plină de distorsiuni dejucate prin ipostaziere, separarea lor de conştiinţa morală vie este necesară pentru a-şi primi un sens. Structura socială „egalizatoare” se leagă de aceasta. Condiţia ideală, ca şi un întreg perfect al perfecţiunii, ca „ceva care nu poate fi depăşit” trebuie să fie prin propria-i definiţie un „obiect” singur şi izolat. Concretizarea imperativului categoric duce la idea unei structuri sociale complete şi unice, care este „cuviincios (normală) pentru orice altă societate şi orice alt om, decisiv egală pentru toate perioadele istoriei.” Este un fel de „caracter normativ” pentru societăţile umane, dedusă simplu din neschimbata – şi neschimbabila, chiar şi în lumina diversităţii condiţiilor istorice – „esenţă” sau „natură” a omului care este „o fiinţă a naturii.” *Pentru acest motiv o*

anumită tendinţă istorică este întotdeauna o parte inerentă a punctelor de vedere utopice asupra lumii – o tendinţă care poate fi distinsă dar nu depăşită prin recunoaşterea diversităţii epocilor diferitelor societăţi. Mai poate fi sugerat faptul că aceste societăţi trec prin aceleaşi faze sau stadii de dezvoltare, că toate aceste societăţi aparţin aceluiaşi gen embrionic. În ultimul rând se dovedeşte că toate societăţile devin egale în dezvoltarea lor şi că în acest moment o structură omogenă este stabilită care este specifică fiinţei umane mature. Deviaţiile din unul şi acelaşi gen normativ al dezvoltării duce oamenii dincolo de limitele istoriei condamnându-le la un destin „non-istoric.” În analiză ultimă această idee nu se bazează pe nimic altceva decât pe fantezia unui sistem complex de unităţi mai mici, un sistem de „asocieri” sau un singur „imperiu” al lumii.

Stabilirea unei structuri uniforme „raţionale” şi „naturale” permite pentru fiecare cercetare un ideal „social.” O societate ideală se va realiza. Voinţa necesară se va egaliza şi identifica una cu alta pentru totdeauna. Astfel se descoperă o filosofie utopică particulară a istoriei care stă în spatele utopianismului social pentru a sprijinii şi substanţială această societate ideală. Speranţa poate mult prea prematură a „unei fericiri care a fermecat dar care a şi apus deja, ei bine tocmai această speranţă se frânge” odată pentru totdeauna şi mai mult decât atât se frânge la o scară „planetară” şi în „deplinătate umană” – această speranţă este sugerată şi susţinută de o înţelegere şi interpretare particulară a sensului şi caracterului procesului istoric.

Acum ne întoarcem la această nouă fază a viziunii despre lume utopice.

III

Utopianismul social este o expresie a crezului în „abilitatea completă,” în sfârşitul progresului. Ar trebui accentuat: sfârşitul progresului, nu sfârşitul procesului

istoric. Esenţialul de aici este faptul că curgerea timpului istoric – la fel ca într-un contrast – este văzută ca şi un curs fără sfârşit, continuând indefinit şi fără nici o limită. „Istoria” nu se termină, doar progresul se termină – ceea ce înseamnă o creştere a bogăţiei, o îmbunătăţire şi perfecţionare a vieţii şi obiceiurilor. În planul infinit al timpului se presupune că va exista un punct critic în care „pre-istoria” este urmată de „istorie.” Totuşi, succesiunea generaţiilor continuă şi după acel notoriu salt din domeniul necesarului în cel al libertăţii. Într-adevăr trebuie să continue, deoarece altcumva progresul în sine îşi va pierde sensul. Toată „preistoria” este un îndelungat proces de producţie şi acumulare care contează pentru existenţa viitorilor consumatori, prin faptul că condiţiile extatice ale sistemului ideal de viaţă vor face posibil o vieţuire decentă pentru oameni. Dacă procesul istoric s-ar sfârşi odată cu dobândirea perfecţiunii, atunci timpul se va epuiza, punct în care, din perspectiva utopică, viaţa îşi va pierde orice sens. Istoria va dobândi caracterul unei „adunături” de „variabile” lipsite de sens şi fără nici un rost care nu folosesc nimănui şi prin urmare sunt imaginare. În cazul cel mai rău, utopicii trebuie să mărturisească că „istoria” nu are durată mai mare decât „progresul.” Mai adăugăm, ei trebuie să recunoască eterogenitatea a două segmente din timpul istoric – curba se ridică şi acest accent este urmat de un platou aparent infinit sau cel puţin incredibil de vast. Recunoaşterea omogenităţii timpului ar însemna în orice caz suicid. După înlocuirea unui standard suficent prin sine pentru evaluarea unuia cronologic, teoria progresului finit întru infinitudinea timpului impune odată cu sine şi inevitabilitatea necesităţii. Altcumva ar fi nevoie să refuzăm până şi idea de progres, mai precis idea idealului social şi astfel să declarăm întreaga istorie ca fiind lipsită de orice sens sau să „o reconciliem” cu variatele epoci de existenţă şi desfăşurare a ei. Procesul socio-istoric poate fi justificat numai în prezenţa sprijinului cronologic. Nici o acţiune nu ar trebui să se observe în legătură cu un punct în timp care se află infinit mai

departe. Mişcarea în spre un ţel aflat infinit mai departe nu este întru nimic diferită de o stare de odihnă deoarece dimpreună cu linia timpului rămâne „la fel de mult" teren de parcurs până la împlinirea ţelului la fel cum era ieri sau alaltăieri.

Un ideal este un fapt al unui viitor care poate fi împlinit. Totuşi rămâne un ţel imanent al întregului flux al timpului. Aceasta din cauza idealurilor pe care istoria le-a împlinit deja. Utopicul este obligat să conceapă şi să interpreteze istoria în categorii teleologice – după cum dezvoltarea sau „desfacerea" înclinaţiilor înnăscute şi predeterminate ca şi germinare a unei rădăcini mature, la fel ca şi realizarea de sine a unui fel de „plan" sau de „entelehie." În istorie un întreg ciclu de transformări succesive este pre-formulat şi pre-determinat pe ruta de a fi completat aparent într-un stat „matur." Pentru motive de expeditivitate istoria trebuie să se conformeze unui anumit plan. Idea dezvoltării eficente duce inevitabil la un anumit fel de „providenţialism" de un gen particular. În procesul istoric un anumit ţel pre-stabilit este deţinut şi realizat în timp ce realizarea lui începe odată cu un ritm particular expeditiv prin intermediul unor stadii substanţiate la nivel intern. Oricare ar fi factorii şi forţele care realizează acest plan potenţial, acţiunea lor stă în legătură cu o necesitate atotcuprinzătoare. Tocmai datorită acestei necesităţi se justifică răul şi suferinţa din viaţă. Din punctul de vedere al dezvoltării, o condiţie „perfectă," „matură" şi „normativă" nu este fundamentală şi nu poate apare dintr-o dată. Trebuie să fie „pregătită." Din această perspectivă lumea ca şi un întreg este justificată, cu întreaga sa structură şi în lumina „întra-legăturilor" sale teleologice dovedindu-se a fi cea mai bună dintre toate lumile. Această justificare a lumii este adusă înaintea *judecăţii raţiunii logice* adesea lăsând oamenii într-un stadiu de lipsă de satisfacţie emoţională rămânând surdă şi mută în faţa sentimentului direct, moral şi integral. Este tocmai această lume care este justificată şi nu omul. Istoria ca un întreg este justificată şi nu vieţile private şi individuale. Din

contră, individul este transformat într-un organ sau un element al „esenţei lumii” fiind prezentat ca şi un sacrificiu „al întregului.”Astfel teleologia istorică ne oferă un fundament şi un sprijin pentru tendinţele anti-individualiste ale viziunii utopice despre lume. Omul – mai precis omul ca şi „fiinţă nativă” – devine o parte din natură şi astfel idealul social primeşte proporţii cosmice. Această „naturalizare” a omului se află în strânsă legătură cu înţelegerea lumii ca fiind un sistem teleologic unificat ca şi tot organic, ca şi un fel de „ordine individuală mai înaltă.” Istoria este istoria lumii, a unei lumi expediente şi formate ca fiind guvernată de lege după chipul omului – de aici apare propria-i simetrie şi armonie. Această viziune organică despre lume reprezintă prima bază faţă de concretizarea utopică a idealurilor. Ţelul istoriei este material şi nici nu ar putea fi altcumva din moment ce nu constă din nimic altceva decât din „structură,” aceasta fiind stadiul ultim al unei lumi sistematice formate şi dezvoltate natural.

Din nou, în cadrul acestei apropieri realiste faţă de istorie, în cadrul „obiectivizării” ţelurilor idealiste, în cadrul propriei extinderi de a include „întreaga creaţie” – în toate acestea, există un adevăr genuin şi profund. „Construcţia istoriei” constă de fapt în depăşirea reală a incompletitudinei, o răscumpărare ontologică reală, o transformare iar aceasta nu constă în abolirea în van a tot ceea ce este pământesc sau mai bine spus o retragere subiectivă şi individuală într-un pesimism ascetic şi acosmic. Falsitatea acestui istoricism organic nu constă în acest tip de „realism,” ci în depăşirea limitelor între natură şi istorie, între natură şi om. Dacă istoria este continuarea şi împlinirea „naturii,” un proces natural de dezvoltare, atunci acestui proces îi urmează necesar – caz în care este involuntar fără nici o scăpare, dimpreună cu toate părţile şi stadiile. Pe de altă parte, dacă aşa stă situaţia cu expresia „istoria umanităţii” această expresie primeşte un sens literal. La fel cum în natură subiectul ultim de dezvoltare constă în rasa care trăieşte într-o mulţime de

specii care o individualizează astfel într-un număr de „indivizi tranzienţi,” la fel şi în istorie rasa umană distruge şi în acelaşi timp absoarbe întru sine o pluralitate de indivizi umani. Acest punct primeşte un accent emoţional – din moment ce „automatismul istoric,” „fierul necesităţii” existenţei, sentimentul „cusăturii indisolubile” al destinelor individuale nu este nimic altceva decât o predeterminare a soartei – prin urmare toate acestea servesc imediat ca fiind cel mai bun garant posibil al necesităţii realizării acestor idealuri. Înţelegerea unui ideal ca fiind un scop necesar unui proces natural inevitabil este conferită asupra acelei solidităţi ideale şi durabilităţii separând-o de fantaziile în formă de vis şi garantându-ne că vom avea parte de o „victorie istorică.” De aici testamentul ascultării – prin faptul că nu există nici un fel de „lipsă de armonie cu realitatea” şi ar fi o nebunie să luptăm împotriva acestui fapt. Trebuie să accentuăm „tendinţele naturale de dezvoltare” şi să ne adaptăm la ele. „Automatismul” istoric elimină riscul eşecului. În acelaşi timp el distruge posibilitatea creaţiei. În binecunoscuta frază a lui Serghei Bulgakov privind din această perspectivă toată viaţa apare ca fiind la „diateză pasivă” – şi prin urmare am mai putea adăuga: această viaţă este prezentată şi în propoziţii impersonale, la fel de bine. „Individualul” îşi pierde propria-i independenţă, dizolvându-se în „rasism.” De aici strania indiferenţă care este atât de pătrunzătoare în cruzimea ei oarbă, mai precis indiferenţa cu care teoreticienii „unui proces credincios şi de neoprit” tratează ceea ce noi numim a vieţui, adică tristeţea empirică şi suferinţa. De aici pleacă acel fel de determinism întunecat care l-a înspăimântat pe Dostoievski, pe care ei l-au prelucrat ca să stabilească „viitorul armoniei” pe baza unor torente de sânge şi lacrimi nevinovate.

Renouvier a demonstrat destul de bine că teoria progresului este esenţial una din multele forme diferite de dogmă privitoare la un fel de har de neînvins. Teoria progresului spunea el „constă în puterea providenţială a

faptelor care urmează una după alta, care scot binele din rău.” Se pare că aici avem ceva mai mult decât o analogie inteligentă. Cel care profesează crezul în progres simte în sine însuşi un fel de putere universală supra umană, un fel de putere să-i spunem infailibilă. La nivel istoric, putem observa combinaţia neschimbată a învăţăturilor despre „violenţa harului dumnezeiesc”ca fiind mai mult un fel de lege internă exterioară ce „vine din afară” plină de tensiunea aşteptărilor utopice. Astfel stau lucrurile cu Augustin şi în calvinismul primar. Ceea ce este esenţial este motivul determinismului ca fiind un fel de experienţă mai mult ca şi experienţa harului divin, un fel de lege inerentă aparent complet „externă.” Într-o expresie destul de potrivită ce aparţine prinţului E. N. Tubeţkoi pretutindeni în opera lui Augustin există aşa numita „căutare a universului” care se ridică dincolo de contrastele timpului din cadrul realităţii, în cadrul acestei dualităţi nefericite – într-un sistem unificat al unei lumi întregi aflate în pace şi linişte. Ceea ce este cel mai esenţial aici este mai întâi de toate armonia obiectivă ideală şi universală a existenţei cosmice. Harul este transformat într-un fel de forţă naturală ce aparţine acestei sfere obiective „originale.” Determinismul este numai o componentă ce aparţine acestei scheme a lumii universal organice. Necesitatea devine un singur aspect al obiectivităţii. Ceea ce este cel mai fundamental este chiar concretizarea lumii valorilor morale care devin inevitabile. „Idealul social” este o obiectivitate completă şi „împlinită,” o balanţă a stării lumii – iar nu o „construcţie” ci mai mult o condiţie, un fapt, un anumit tip de ordine. În alte cuvinte – lumea într-o formă organizată. Pentru acest motiv suferinţa individuală precum şi durerile altora se pierd într-un fel de „ospăţ mesianic” – atenţia se concretizează pe exterior, pe lume. Gândirea acţionează în categorii care nu sunt nici naturaliste nici cosmologice. Indivizii şi generaţiile sunt percepuţi ca şi detalii sau puncte fine ale întregului care le cuprinde.

În cadrul acestui obiectivism limitat, în concretizarea

sau naturalizarea valorilor morale, într-un fel de „ataşament fermecat” faţă de „ţelul ultim al lumii” se exprimă starea minţii omului. Istoria se descoperă observatorului proporţional cu perspicacitatea sa – el vede în ea ceea ce este el capabil să-i aducă. Omul născut liber va vedea în ea mari cauze, va auzi din ea un fel de poem eroic şi creativ. Sclavul însă va vedea doar un fel de „sistem de fapte de înaltă subtilitate şi obligaţiune,” o „piatră de poticnire” timp în care pentru ei eroii vor părea a fi un fel de „lucrători care au fost înşelaţi” ce tocmai că se încălzesc înaintea unei „şarade providenţiale.” În sensul voit al sinelui omului constă „rădăcina viziunii sale despre lume.” Din spatele anti-individualismului viziunii despre lume utopice străluceşte evident, prin intermediul spinoasei condiţii a conştiinţei de sine a individului, slăbiciunea unei definiţii de sine încărcate de voinţă. Iată începuturile fundamentale ale utopianismului – din cadrul unei corelaţii intuitive a unuia cu „altul,” a sinelui cu lumea.

IV

Posesiunea cosmică – astfel poate fi definită esenţa utopianismului. Un anumit sens al unei dependenţe necondiţionale, a unei „definităţi” totale ce vine din afară prin a fi complet inclusă şi cuprinsă de structura universului – toate acestea ne informează atât despre evaluarea de sine a utopicilor precum şi despre evaluarea lor faţă de lume. Omul simte că este un fel de „organ pivot,” o legătură într-un lanţ atoate cuprinzător. El simte „legătura sa simplă şi neschimbată cu întregul cosmic.” El declară că este scopul orbitei lumii în care viaţa acestui organism integral şi supra-individual este desluşită şi realizată – şi deasemenea faptul că a dispărut într-un „abis atoate cuprinzător care este creat de lume” din care apar permanent lumi una după alta şi întru care se reîntorc la momentul potrivit înapoi în abisul primordial al haosului. În acest proces nu mai există acţiune a voinţei. Confruntat

de imaginea elementului lumii dimpreună cu imposibilitatea de a scăpa de el, omul utopic devine conştient de transparenţa şi „nimicnicia” „vieţii sale private” ezitând de fapt să-şi atribuie viaţa sa voinţei sale. Este mult prea conştient de aceste forţe străine, inerente şi pline de cruzime care circulă în chiar propria-i esenţă. Este atras să se arunce în „oceanul puterii de sine” al naturii divine. El recunoaşte că este creaţia altuia, unealta altuia, organul unei voinţe „exterioare”, produsul „mediului,” sclavul destinului sau al sorţii. El trăieşte în cadrul curselor necesităţii lumii. Iată prin urmare patosul pur şi lipsit de murdărie al lumii materiale.

Subiectiv, acest patos material poate fi exprimat printr-un sentiment de asuprire şi captivitate. „Sensul universului” poate aprinde sufletul cu extaz, poate inspira un tremurat smerit şi chiar venerarea faţă de bogăţia inepuizabilă şi de nemăsurat al unei lumi „colorată în mai multe culori.” Se trezeşte un singur sentiment de către puterea elementară în sufletul posedat şi asurzit: voinţa de a trăi, îndrăzneala în spre libertate, datoria creativă a conştiinţei precum şi responsabilitatea. Lumea se prezintă ca fiind „completă,” şi – indiferent cât de multă mişcare ar conţine – nimic nu mai apare în ea, nici nu mai poate apare, la fel ca şi cum într-un lanţ silogistic concluzia nu poate conţine nimic superfluu în legătură cu premizele ce sunt exprimate într-o formă de deschidere. În cadrul procesului de dezvoltare doar potenţialităţile prestabilite rămân descoperite. Omul nu poate introduce nimic nou. El poate acţiona în lume, participând cu însufleţire la confuzia unei vâltori generale, omul fiind incapabil să influenţeze lumea prin liberul său arbitru. Într-adevăr, nu este dat omului să decidă sau să dorească ceva – totul este pre-decis, totul este împlinit într-o ordine cuvioasă. Aceasta nu înseamnă că existenţa individuală este superfluă sau lipsită de necesitate. Nu există nimic superfluu în lume, tot ceea ce există în ea îşi are propriul loc şi funcţia desemnată. Această funcţie are însă o natură servilă. Indivizii slujesc prin urmare progresului unei

„grămezi de corali de nisip.” Viaţa întregului este compusă de „înfloriri” individuale şi de „veştejiri” a unui şir de morţi individuale. Indivizi nu au stabilitate de substanţă – existenţa lor este o simplă posibilitate – are loc accidental. Tot ceea ce este experimentat, tot ceea ce are loc, devine acumulat şi este păstrat în lumea memoriei. Nici cel mai mic suneţel scos nu va fi niciodată uitat şi pierdut irevocabil. Din contră va fi legat de o melodie cosmică ce curge neîncetat unde va devenii principala notă a tonului, îmbogăţindu-se şi mai mult în acest proces. Orice sunet – chiar şi cele mai slabe care au dispărut – continuă încă să sune într-o formă mai ascunsă, odată cu fiecare stadiu al dezvoltării. În şi prin sine un sunet individual nu reprezintă nimic putând fi dezintegrat numai şi numai prin abstracţie. Cu adevărat totul devine „strict al lumii.” Organismul universal este o esenţă unită, o „esenţă” unită, o fiinţă singură individuală şi originală. O astfel de unitate a lumii există în şi prin sine. Există numai lumea ca şi un sistem unificat.

Aceste lucruri înseamnă prin urmare că lumea este Dumnezeu. Restul existenţelor sunt în Dumnezeu şi sunt pentru El. Ca şi întreg, lumea trăieşte, se dezvoltă şi „devine” – sistemul unificat este îmbogăţit, format, descoperit şi individualizat din cauza faptului că anumite existenţe pier. Frunzele veştejesc în continuu uscându-se şi căzând de pe arborele nemuritor al unei vieţi fără de nici o faţă – dar acest arbore rămâne etern tânăr şi indiferent. Într-adevăr, în cuvintele unui poet, „natura nu poate avea nici o idee despre trecut” şi din acest punct de vedere orice primăvară nouă este „proaspătă la fel ca prima primăvară existentă.”

În această unitate apropiată nu există nici un loc pentru definirea de sine sau pentru libertate. În acest moment în orice definire de sine este transparentă lipsa de necesitate şi prin urmare ea este rea. Libertatea şi creaţia sunt nişte elemente inerente ce aparţin unui sistem unificat – ele sunt chiar propria formaţie şi propria evoluţie. Nici un aspect nou al acestor transformări care

au fost prevăzute că vor apare, ei bine nici una din ele nu poate conferi un sens şi un înţeles suficent prin sine – doar întregul sistematic are un anumit sens. În cadrul acestui „universalism” se pot găsi rădăcinile fundamentelor ultime a ceea ce propulsează utopianismul în spre idealurile „materiale.” În spatele antitezei individului şi a societăţii se ascunde opoziţia individului cu lumea, a individului cu cosmosul. Patosul colectivismului este hrănit de punctul naturalist de vedere, prin faptul că lumea este percepută ca un sistem aflat în legătură, ca un sistem unificat ce tinde în spre organizarea completă a tuturor forţelor naturale şi materiale.

Există un adevăr profund în diferenţierea între sferele independente ale raţiunii „pure” şi a celei „practice” cu care Immanuel Kant a încercat să elibereze „reglementarea morală de sine de legăturile opresiunii materialiste.” Kant nu a depăşit monismul şi astfel a fost incapabil să-şi folosească o intuiţie clară pendulând neajutorat între „un sistem de măsurare dublu,” între două tipuri de raţiune aflate în stare conflictuală care au degenerat inevitabil în nihilism – este vorba de acelaşi fel de monism naturalist. Fie că „binele” se dovedeşte a fi lipsit de putere transformându-se într-un fel de epifenomen incapabil de a fi efectiv ce aparţine realităţii naturale sau lumea se dizolvă într-un vis, timp în care numai „lumea semnificaţilor” se mai păstrează. Vorbim astfel despre o lume despre care nu putem afirma că „există” sau în cele din urmă, valorile sunt solidificate din moment ce „esenţele ascunse” ale lucrurilor empirice sunt trase în orbita naturală. „Ceea ce există pe de o parte” se dovedeşte a fi un „caracter inteligibil” rădăcina şi chiar substanţa a „ceea ce există pe de cealaltă parte.” „Lumea valorilor” se dovedeşte a fi „esenţa” lumii „fenomenelor” în care se reflectă şi se realizează. Aceste lumi se raportează una la alta în termenii ecuaţiei sprijinindu-se una pe alta. Prototip şi reflecţie, cauză şi efect, copie şi original, posibilitate şi actualitate, esenţă şi fenomen – toate acestea sunt perechi corelate, separabile numai în

abstracţie. Intrăm în domeniul deificării panteiste a lumii. Natura este introdusă întru „adâncurile naturii dumnezeieşti” după cum se exprima cineva sau mai bine spus natura devine o parte din viaţa dumnezeiască, ea este semnul unei scurgeri a puterii dumnezeieşti care este revelată şi realizată în lume ca şi un „lucru” într-un „fenomen.” Dumnezeu se dizolvă în lume şi curge prin ea. În cazul de faţă sunt posibile numeroase nuanţe. Acest „sistem unificat” poate fi conceput logic ca şi o unitate a justificării (în care Dumnezeu este *„raţiunea ultimă* a lucrurilor” – sau naturalist, ca şi esenţa unică şi înnăscută a existenţei lui Dumnezeu (Dumnezeu este acea *potentia actuosa* a realităţii lumii). În ambele cazuri tot ceea ce există, inclusiv Dumnezeu, este amestecat în unicul şi acelaşi „ţesut.” Totul se dovedeşte a fi „necondiţional” şi „dumnezeiesc” în substanţierea sa absolută, la fel ca mai multe inele diferite a unuia şi aceluiaşi lanţ. „Dincolo de această mască impresionantă a materiei, arde flacăra dumnezeiască pretutindeni.” Din nou, pentru acest motiv, nu există limite definite şi riguroase ca să ne permită o evaluare. Legea „fundamentelor suficiente” se exprimă pe sine ca fiind cel mai înalt principiu guvernator al lumii. În lumea luată ca şi „teofanie” naturală nu poate exista nici decepţie şi nici rău. Totul din această lume este iluminat prin faptul că este trasat înapoi până la Prima Cauză care creează şi „purcede,” existenţă din propria-i abundenţă şi completitudine, acest lucru realizându-se prin voinţă – *aneu proaireseoi,* după cum se exprima Plotin.

„Disonanţele individuale şi particulare” nu sunt numai egalizate în interacţiunea lumii, dar se dovedesc a fi necesare, din motive estetice, pentru competitudinea şi armonia universului, care ar avea de suferit altcumva în termenii plinătăţii de „sunet” şi a „multicoloraţiunii.” Desenul unui sistem ontologic unificat îşi are propriul său adevăr. În încercarea de a trasa totul la elementele sale fundamentale, de a înţelege existenţa ca şi un merit şi un bun şi de a trata toate valorile ca fiind forţe productive şi efective, tocmai aici se ascunde un adevărat instinct

religios. Încercarea de a interpreta totul în termenii categoriilor materiale aflate în relaţie de obiect, faptul de a face ca totul să fie subiectul principiului necesităţii şi a destinului este un lucru fals şi plin de înşelare. Nu există nici un loc pentru acţiune în acest sistem organic unificat – este posibilă doar mişcarea singură. După cum mărturisea Schelling în *Filosofia Revelaţiei*, toate acţiunile sunt excluse deoarece numai „relaţiile substanţiale” (*wesentliche Verhältnisse*) sunt recunoscute. Procesul gândirii este exclusiv „substanţial,” timp în care totul este urmat modo eterno, pur logic, printr-o mişcare imanentă. Nu este locul pentru „isprăvi” eroice. Totul ne sugerează aici un fel de „linişte vicleană,” o ascultare inteligentă şi timidă faţă de forţele exterioare. „Adam a spus: nevasta pe care mi-ai dat-o ea mi-a dat din pomul oprit şi eu am mâncat.” Remarcabilul filosof rus V. I. Nesmelov a interpretat destul de penetrant căderea protopărinţilor ca fiind ispita unei voinţe lipsite de putere. Păcatul strămoşesc nu a constat atât de mult din refuzul creaţiei şi un fel de tupeu, mai mult decât atât, prin refuzul unei definiri active a sinelui. Protopărinţii noştri doreau ca viaţa lor să nu le fie determinată de ei înşişi ci de „cauze materiale externe.” Având o astfel de intenţie şi datorită „actului lor plin de superstiţie” oamenii s-au supus voit „naturii externe” şi au distrus voit sensul lumii pe care îl aveau şi l-ar fi putut avea datorită naturii duhovniceşti a identităţii lor. Ei s-au coborât „până la simplul nivel al lucrurilor lumii,” „şi-au legat duhul înlănţuirii generale al fenomenelor lumii.” „S-au făcut pe sine subiectul naturii externe” şi „legilor fizice a cauzalităţii mecanice.” „În loc să fie realizatorii liberi ai ţelului general al existenţei lumii au apelat la lume pentru ajutor pentru ca aceasta să realizeze datoria eternă în locul lor – natura care ar fi realizat acest lucru prin intermediul forţelor mecanice. Datorită acestui act ei au renunţat la libertatea creativă şi s-au dizolvat în lume, s-au pierdut printre lucrurile nesemnificative ale lumii.” Protopărinţii au exclus din iconomia naturii faptul că nu există nici un garant sau o

acţiune responsabilă. Este vorba doar de un fel de „uşurătate” care produce păcătoşenia voinţei. Datorită ei se caută un fel de cârji „obiective” pentru sprijin.

Pe baza unui om de succes garantat, la fel ca şi sluga înţeleaptă din parabola evanghelică, se renunţă la semnificaţia şi la definirea de sine, se renunţă la „greutatea terifiantă a liberului arbitru,” după expresia Marelui Inchizitor. În fuga după o „fundamentare solidă” acest gen de om caută să se plece în faţa la ceea ce este pus sub semnul întrebării – acest lucru este atât de chestionabil încât toţi oamenii sunt de acord cu privire la veneraţia lui generală.” Ce este oare mai „chestionabil” decât natura? Din natură se naşte un nou fel de sentiment, cel al sclavului elementelor, încătuşat de un invizibil „sistem al actelor necesare şi subtile.” Acesta este fundamentul ultim al acestei „digresiuni” nefericite întru cursul ireversibil al timpului, „în goliciunea infinităţii şi distanţei” care stă la inima viziunii utopice.

Baza primară este posesiunea cosmică, sentimentul natural al simţirii prin faptul că omul după profetul Ieremia îi spune copacului *„tu îmi eşti tată”* şi pietrei îi spune *„tu mi-ai dat naştere.”* Această „obscurizare a unei inimi fără raţiune” sugerează „harul Dumnezeului veşnic” în imaginea „omului care piere”, în imaginea creaţiei care a fost desluşită cu mare claritate în filosofia antică pe parcursul întregii sale durate, de la pandemonismul falesovian până la culmile speculative ale gnozei neoplatonice. Nu s-a reuşit niciodată scăparea din „lipsa de finalitate” naturalistă. Datorită armoniei ascetice a duhului elenic, epuizat de rutina zilnică, datorită marii atenţii faţă de „tainele ascunse dincolo de ceruri,” neoplatonicii au acceptat pe Marele Pan ca şi cauză a tot ceea ce există – „pentru Unul.” În sistemul plotinian dinamica unităţii caracteristică tuturor atributelor evaluatoare este transformată în desemnări materiale. Unul este bun, deoarece este punctul focal metafizic şi începutul pentru tot ceea ce există şi mai ales pentru că oferă condiţiile tuturor existenţelor, pentru că el însuşi

este lipsit de condiţie. Acest naturalism inevitabil precum şi acest cosmologism al gândirii elinice a fost exprimat cu putere şi promulgat cu enorm de multă forţă în perioada disputelor dogmatice trinitare, când s-au făcut distincţiile tranşante între tainele creaţiei pre-eterne a lui Dumnezeu şi tainele Arhitecturii, între tainele Lui, a unei creaţii pre-eterne a lui Dumnezeu Cuvântul şi cele ale creării lumii. Gândirea antică nu putea depăşi limitele acestei lumi, nu putea trece dincolo de reprezentarea naturalistă a divinităţii ca forţă cosmică imanentă şi ca providenţă, ca un fel de „lege de guvernare distinctă şi care este legată prin sine" de lume. Dacă înaintea Evangheliilor a existat un fel de melancolie sfântă în păcătoşenia unui duh obosit şi singuratic, naturalismul acelei gândiri din lumea creştină devine numit fără milă „o cunoaştere rătăcită."

Mai mult, rămân prea multe ispite naturaliste din filosofia subsecventă, un fel de moştenire nedefinită rămasă din timpurile păgâne. „Idea romană," mai precis idea de unii chiar cu riscul de a forţa umanitatea, nu a dispărut încă – chiar şi în zilele noastre încă mai cucereşte lumea deşi o face în mari convulsii şi zvârcoliri. „Idea romană" se întemeiază totuşi pe „idea elenistă," în cosmoteismul păgân, în practicile unui duh „determinat naturalist." Ar fi cu adevărat o nepăsare criminală a se diminua actualitatea şi efectivitatea ispitelor păgâne care de mult prea multe ori şi în mult prea multe feluri au ascuns faţă de conştiinţa umană veştile descoperite de Dumnezeu cu privire la libertatea creştină. Nu ar fi o exagerare să spunem că duhul omenesc se frânge în lupta cu ispita. Istoria învăţăturilor filosofice nu este nimic mai mult sau mai puţin decât o cronică cristalizată a încercărilor neîncetate dar fără succes de a obţine revelaţia dumnezeiască, care depăşeşte raţiunea credinţei. Din nou, principalul obstacol este poziţia cosmologică obişnuită a conştiinţei care se supune acestui veac şi prin urmare fără puterea de a intervenii în taina creaţiei din nimic, din ceea ce „nu a existat." Acest lucru stă în legătură cu filosofia europeană occidentală., care se

hrăneşte pe temelia unei experienţe religioase îngreuiate şi umbrite.

Nu, nu este „meonismul” cel care afectează filosofia „europeană,” ci mai mult un viciu opus – un obiectivism egalizator şi exclusiv. Faptul că omul este posedat de lume îl obligă să caute şi să concretizeze imaginea perfecţiunii necondiţionale ce îi este inerentă sufletului său. Iată enigmatica combinaţie paradoxală a conştiinţei sclavului şi a asigurării de sine arogante. Deoarece omul este conştient de propria-i lipsă de semnificaţie metafizică, el simte că este doar un „vis al naturii,” „mediul unei obiectivităţi exterioare,” el este înclinat să-şi însuşească semnificaţia obiectivă propriilor visuri. De aici un fel de încredere luciferică în cognoscibilitatea completă a tainelor lumii şi în realizarea „încercărilor” vane ca şi extensiuni ale naturii. Acest concept a fost exprimat destul de clar de „subiectogonia” idealiştilor germani la începutul secolului al XIX-lea: subiectul va fi creat din aceiaşi rădăcină ca şi obiectul. Prin urmare obiectul este în întregime cognoscibil. Pentru acest motiv cunoaşterea este adecvată existenţei, necondiţională prin propria-i natură. De aici acel mândru îndemn de „a crede mai presus de orice în ştiinţa de sine,” de „a crede în puterea duhului” – fraze care erau folosite de Hegel pentru a-şi incita studenţii. Se pare că omul „nu este capabil să gândească despre sine destul de mult, el nu este destul de capabil să gândească despre măreţia şi puternicia duhului său.” Până şi esenţa închisă şi destul de preţioasă a universului devine lipsită de orice putere pentru a sta împotriva curajului procesului cognitiv: înaintea ultimului trebuie să se reveleze, trebuie să-şi discernă bogăţiile şi adâncurile acordându-şi plăcerea de a fi derivat din ele. Omul este înţelesul şi centrul a tot ceea ce există. Omul este un microcosmos. Spre adăugire, în om omul devine conştient sau se identifică pe sine. Cunoaşterea umană este dumnezeiască şi s-a dovedit a fi infailibilă. Sufletul devine inspirat de un optimism cognitiv care se afirmă pe sine bazat pe corespondenţa ordinii obiectelor şi a ordinii

minţii, pe „coincidenţa, corespondenţa şi acordul” existenţei şi a cunoaşterii prin intermediul legilor categorice şi a celor logice după cum a demonstrat Ed. Hartman. Sensul tainei, sensul „uimirii” – acel eros filosofic original reprezintă în întregime eşecul acestui tip de optimism fiind înlocuit de o asigurare naivă cu privire la facilitatea de a dobândii o cunoaştere totală. Se pare că este suficent să ne deschidem „ochii cunoaşterii” pentru a vedea imediat şi instantaneu „tot ceea ce există, ceea ce a fost şi ceea ce va exista pe parcursul veacurilor ce au să vină.”

Astfel putem vedea la o observaţie strictă proporţiile obiective. Cunoaşterii îi este lăsat dreptul de a depăşii numai şi numai obstacolele calitative şi garantate, de a răspândii în lăţime şi lungime, de a se umple şi de a se dezvolta. În timpul nostru, concepţia despre cunoaştere ca şi contemplare, ca şi o percepţie pasivă precum ca şi calcul începe să fie afirmată din nou cu o nouă forţă. Totuşi, dacă „fereastra contemplativă” este direcţionată înăuntru şi în afară, momentul creativ nu este inclus în creativitatea cognitivă. Această tendinţă questistă este exprimată destul de clar în renaşterea „realismului naiv,” în încercarea de a obiectiva complet categoriile cognitive, de a transforma întreg aparatul cognitiv într-un dat infailibil al obiectului contemplativ. Conceptul cunoaşterii ca şi „contemplaţie a lumii în original,” poartă cu sine tâlcul „unei priviri prin microscop” astfel încât se atinge stadiul unei mulţumiri feerice ca într-un vis. Presupunerea că cunoaşterea este necesară şi suficentă conţine deja visul utopic al unei completitudini dobândite exterior. „Corespondenţa” între ordinea naturii şi ordinea minţii trebuie să fie descoperită şi trebuie să ducă la concluzia ei logică – atunci natura va fi plină de raţiune iar raţiunea se va întrupa deplin. Lumea va dobândii completitudinea şi „formarea” deplină, „universul ideal realizându-se iar pământul va devenii „drept.” Cercul ezitărilor, al căutărilor şi al îngrijorărilor se va termina şi îşi va ajunge finalul, timp în care odihna atoate mulţumitoare a extazului universal – ospăţul

mesianic – va ajunge la final. Întreaga ardoare a intenţiei utopice este direcţionată în spre ţelul ultim – tendinţa contemplativă a duhului legându-se de implicarea în fluxul vremurilor.

Pe fundamentarea monismului naturalist se dezvoltă „viziunea utopică” într-o succesiune logică temperată. În această „experienţa utopică” este descoperită o viziune asupra lumii ca şi o unitate „completă,” închisă în sine, un întreg care a fost asamblat şi echilibrat din interior. O astfel de unitate face ca lumea să fie transpusă „dincolo de bine şi de rău,” mai precis dincolo de orice evaluare. Valorile, atât cele pozitive cât şi cele negative sunt posibile numai şi numai în lume. În şi prin sine, lumea ca şi un întreg trebuie să fie pur şi simplu acceptată – fără nici o evaluare. Înţelepciunea ultimă a acestei lumi trebuie redusă la recunoaştere – astfel stau lucrurile, astfel erau şi mai demult şi astfel vor fi şi pe viitor. Aceiaşi schimbare de esenţă ar putea avea loc şi în unitate. Pentru conştiinţa naturalistă nu există nici un fel de reconciliere între optimism şi pesimism ambele poluri cerând să fie duse la extreme. Este necesar fie să acceptăm lumea întreagă, fie să o respingem. Acestea sunt două căi în spre nihilism. În ambele cazuri lumea rămâne esenţial goală de dragul evaluării. Orice gen de monism începe ca şi nihilism din moment ce existenţa este dual㠄

Dualitatea este mai întotdeauna resimţită vag. Din acest sentiment se va naşte opoziţia faţă de obiectivismul extern. În cadrul unei scheme naturaliste o astfel de opoziţie poate asuma doar forma unei negări acosmice. Calea de ieşire din acest „naturalism mort” poate fi descoperită doar prin transformarea experienţei. Doar în experienţa credinţei, în experienţa religioasă, se descoperă acel fel de schismatism metafizic ca fiind un abis sfâşietor. Doar în experienţa credinţei şi a libertăţii se descoperă calea nobilă a speculaţiei celei adevărate.

Traducere din rusă de
Catherina Boyle

FEDOROV ŞI PROIECTUL CAUZEI IMAGINARE DESPRE FEDOROV ŞI SUCCESORII SĂI

A determina locul lui N. F. Fedorov în istoria gândirii ruse este un lucru destul de uşor. Nu avem de a face cu un scriitor. El nu a construit nici un fel de sistem filosofic. Nu a fost nici un predicator şi se pare că nici nu s-a simţit obligat să mărturisească. Dacă a scris, a scris probabil pentru el şi pentru câţiva alţi oameni, întotdeauna destul de confidenţional şi în nici un caz pentru străini. Nu a fost capabil să-şi generalizeze o schemă generală a viziunii sale despre lume. Există ceva „socratic" în acest mod de a-şi exprima gândurile. Este ceva de genul unei conversaţii. Este un fel de discurs ce obligă sau convinge la conversaţie, la a face ceva. Manuscrisele lui Fedorov au fost publicate mai întâi după moartea sa de către admiratorii săi, dar nu erau „de vânzare." Nu tot ceea ce a rămas a fost dat publicării. Câteva articole individuale şi câteva scrisori au fost publicate mai recent în cadrul unor publicaţii de emigraţie.

Fedorov a început să fie citit destul de recent. Este puţin probabil să mai fie citi astăzi şi dacă mai este, este citit doar de câţiva oameni izolaţi. A devenit un obicei în a se vorbii de el sau a se scrie despre el. Constructorii noii

„ideologii post-revoluţionare," atât cei din Rusia cât şi cei din comunităţile de emigranţi din exterior arată o atenţie sporită şi sunt destul de părtinitori în ceea ce îl priveşte pe Fedorov.[37] În scrierile lui Fedorov se găseşte o justificare pentru sau mai bine spus un fel de confirmare faţă de scopurile şi intenţiile lor. În orice caz, cel puţin aşa pretind ei. În construcţii de acest gen, viziunea lui Fedorov este contrastată de realitatea sovietică. Mai mult, în aceste scrieri ei intenţionau să găsească un sprijin ideologic pentru fundamentarea unui nou activism social sistematizat. Există ceva extrem de contemporan, chiar „arzător," în gândurile şi argumentele acestui „gânditor misterios" care aproape că aparţinea generaţiei anilor '40 (s-a născut în 1828 şi a murit în 1903). Destul de ciudat, oamenii cu o gamă extrem de vastă de gusturi şi viziuni şi-au găsit un fel de afinitate faţă de învăţăturile lui Fedorov, de la aderenţii Ortodoxiei morale până la constructorii modului de viaţă comunist (în mod tradiţional sunt numiţi Valerii Briusov şi M. N. Pokrovski). Există un mic cerc de admiratori imediaţi a lui Fedorov. Sunt aşa numiţii „purtători de standarde" care sunt şi continuatorii cauzei sale ideologice. Aceştia au trăit în izolare, pe cont propriu. Ei vorbesc de o *"cauză comună,"* dar totuşi duhul izolării lor este puternic. În orice caz, cauza „comună" despre care vorbesc ei este în întregime *particulară*, susţinută numai şi numai de ei. Ei preferă să rămână în întregime afară din afacerile altora. Cu ce ne confruntăm aici este un fel de *sistem de evaziune continuă.*

Acelaşi lucru s-a întâmplat şi cu Fedorov. A trăit o viaţă închisă şi solitară despre care nu se ştiu multe. Nu se ştie mai nimic despre tinereţea sa atunci când şi-a definitivat fundamentele cu privire la viziunea sa despre lume şi atunci când elementele ei s-au combinat unul cu

37 În acest moment ar trebui să introducem o listă incompletă şi întâmplătoare de publicaţii care au apărut în emigraţie şi au fost dedicate lui N. Fedorov – constând doar în cele care au fost primite în anii recenţi de un birou editorial aparţinând ca referinţă lui *Sovr. Zapisok.*

altul, atunci când personalitatea sa s-a definitivat. Fedorov şi-a petrecut anii tinereţii într-o provincie îndepărtată iar mai apoi a devenit un cetăţean permanent al Moscovei. A trăit smerit şi în sărăcie ocupând nişte poziţii nesemnificative. Pentru acest motiv a fost numit „abstinent" şi „ascetic," sărăcia sa fiind ceva mai sugestivă decât cea a vechilor cinici sau chiar decât cea profesată de Francisc de Assisi dimpreună cu ucenicii săi. Fedorov nu *acţionează* cât *se abţine* – el evită şi evadează, nu vrea să fie părtaş la construcţia unei vieţi false. Modestia sau „sărăcia" sa sunt o formă particulară – şi foarte originală – de varietate cu privire la ceea ce reprezintă varietatea lui „a nu face." În orice caz, el iasă din cultura existentă. Părăseşte toată istoria creată retrăgându-se şi aşezându-se în opoziţie faţă de acest *„proiect"* propriu. El se închide ermetic în acest proiect, se baricadează şi stă undeva departe de lume. Trăieşte în lumea sa mică. *Visul solitar al unei cauze comune* – acesta este paralogismul fundamental al viziunii lui Fedorov.

În lucrările imitatorilor săi acest paralogism devine şi mai evident. În el constă esenţa utopianismului lor. Psihologic, utopianismul este doar un *zbor într-un vis,* o *izolare din istorii* asemănătoare unui vis. Acest fel de „visare" este compatibil în întregime şi adesea comparat cu „voinţa de putere." Visătorul şi utopicul pot sesiza puterea, pot răzbate în istorie asemenea unui om activ. În istoria oricărei revoluţii există multe exemple de acest gen – exemple de cel mai clar sortiment. El totuşi rămâne un visător, izolat şi retras, sectarul unei astfel de idei. Într-adevăr, tema fundamentală din lucrările lui Dostoievski priveşte acest fel de „violenţă visătoare" sau mai bine spus actele violente ale visătorilor. N. F. Fedorov a fost el însuşi un visător. Se pare că nu era o persoană perspicace. Privea „contemplaţia" cu dispreţ şi ostilitate. În argumentele sale există mai multe vise decât viziuni şi introspecţii. Psihologic, Fedorov aparţine aceleiaşi formaţii istorice cu vechii utopici francezi – Saint-Simon, Fourier, Leroix, Auguste Compte. Toţi erau visători. Fiecare din ei credea

cu tărie în visul său propriu mai mult decât credeau în istoria actuală. Aceste nume nu ne vin în minte aici pur şi simplu pentru sau cu un anumit scop. Nu este numai o similaritate formală sau o simplă contingenţă istorică. Fedorov a fost în legătură organică cu acel gen de umanism şi utopianism francez. Nu a fost singurul din Rusia care a fost atras de fourierism şi de Pozitivismul lui Compte în anii ’40 şi ’50. A reprezentat o „nebunie” genuină în cadrul mediului rusesc şi în multe cazuri a colorat dispoziţia religioasă. În această privinţă, Fedorov a fost în întregime un om al generaţiei sale.

Viziunea lui Fedorov a rămas tainică, aproape neaşteptată contemporanilor săi care au trăit o experienţă similară cu a sa. Mă refer cel mai mult la Dostoievski. Această impresie a tainei şi a unei nesiguranţe rămâne valabilă până astăzi. S-ar putea spune mai multe. Viziunea lui Fedorov este construită pe un manifest al contradicţiei. El pretinde că construieşte o filosofie a creştinismului începând cu premizele unei *„religii a umanităţii.”* Cel mai ciudat aspect al acestui sistem poate fi cu uşurinţă sustras din „ipoteza lui Dumnezeu” şi nimic nu s-ar schimba. Mulţi dintre succesorii lui Fedorov îndeplinesc acest lucru doar acum schimbându-i sistemul într-o ideologie tipică unei construcţii teomahe lipsite de Dumnezeu. Acest lucru nu este un act de violenţă împotriva planului Creatorului. Este mai mult o întoarcere la elementele iniţiale ale sistemului. Sistemul se dovedeşte a fi mai mult integral decât coerent şi acest gen de interpretare „om-şi-Dumnezeu” se arată a fi în afară de contextul oricărei încercări de a-l înţelege în cadrul structurii creştinismului istoric. Sistemul în care se „îmbracă” creştinul nu trebuie să-l inducă pe cititor în eroare. Nu este important de unde au fost luate imaginile şi cuvintele – este cu mult mai important să considerăm ce fel de duh anima întregul sistem şi care este sursa premizelor sale.

Strict vorbind, în lucrările lui Fedorov există o teamă care le absoarbe pe toate, există un punct fix. Este tema *morţii.* Iar planul este cel al *învierii morţilor*. Fedorov

începe cu un criticism al vieţii şi al relaţiilor ce există şi se stabilesc întru ea. El crede că lumea este în plin proces de decădere şi de dezordine. Lumea este într-un stadiu disipat şi se află într-o permanentă cutremurare. Se pare că este el este tulburat de slăbirea şi chiar de ruperea relaţiilor de prietenie sau rudenie. El aduce o evidenţă amară a unei condiţii „lipsite de înrudire faţă de lume şi condiţia ei." Cu privire la acest lucru el urmează romanticilor, în special utopicilor francezi. Compte vorbeşte de „anarhie," Saint-Simon despre raritatea „înfrăţirii," Fourier vorbeşte despre „frângerea vieţii." Pentru afirmarea de sine a omului izolat de sine, ei au opus principiul „asocierii" şi cel al „înfrăţirii," cu cel al acordului şi cel al muncii în comun. Cu privire la aceste lucruri, Fedorov este aproape de ei – este important să evidenţiem că momentul comunităţii este introdus aici sub forma unei *cauze* transformându-se în *muncă.* Acest lucru este caracteristic lui Fedorov. Patosul acestei integrităţi rasiale precum şi al acestei completitudini îl face similar cu socialiştii francezi. Totdeauna este o problemă de *umanitate*.

Durerea lui Fedorov este mult mai adâncă şi mult mai profundă. El este rănit de *timp* mai presus de orice. Unitatea umanităţii este distrusă mai mult decât orice de timp şi moarte. Nu este de ajuns doar restaurarea sentimentelor „frăţeşti" şi de „rudenie." Completarea umanităţii în orice caz nu este realizată doar prin aceste lucruri. *Atâta vreme cât* continuă alterarea generaţilor, lucrul acesta va avea loc *până când* toate generaţiile *vor fi unite simultan.* Pentru acest motiv Fedorov îşi face o datorie în a nu iubi pe cei apropiaţi ci mai cu seamă *îşi învie strămoşii.* Aceasta este esenţa acelei notorii „cauze comune" – *revenirea la părinţi.* În loc să se întindă în oribila infinitate prin naşterea unor urmaşi şi în loc să fie tras în alternanţa naşterilor şi a morţilor, trebuie să ne direcţionăm instinctele şi patimile şi să le centrăm pe *munca de reînnoire a părinţilor*.

Fedorov foloseşte o terminologie creştină şi este posibil să ne gândim că el vorbeşte despre acelaşi lucru. În

realitate el vorbeşte despre ceva cu totul diferit. [Fedorov apare ca şi o parte din realitatea Bisericii şi a Ortodoxiei în termenii spuşi de el, dar de fapt el foloseşte doar un limbaj istoric convenţional. Îi lipseşte orice fel de „intuiţie" a „noii creaţii" întru Hristos. El nu şi-a dat seama că Hristos este un şoc oferit ordinii naturale şi ritmurilor ei. Despre Hristos vorbeşte forte rar şi destul de vag, în nişte termeni nepotriviţi şi care nu conving. Strict vorbind, îi lipseşte orice fel de hristologie iar „proiectele" sale nu conţin nici un fel de sens dincolo de mormânt. Se poate remarca o lipsă totală de sensibilitate faţă de schimbarea la faţă a Mântuitorului.][38] Religia lui nu este una a mântuirii ci mai mult un fel de religie a *luptei.* Aceasta nu mai este o religie. Conceptul de „mântuire" i-a fost cel mai străin. De la cei care au fost mântuiţi el nu a putut înţelege nimic. El nu a văzut nici un rău în lume ci numai *haos şi elementele lumii.* Nu a recunoscut păcatul ci numai slăbiciunea şi neînţelegerea. El vedea în lume un *duşman.* Până şi acest duşman era doar unul *temporar*. Acest duşman este de obicei *natura* sau *moartea*. Acest lucru este tipic. Natura este oarbă şi în orbirea ei este distrugătoare şi chiar fatală. Elementele sunt puternice *până* când sunt verificate. Elementele sunt puternice, *până* când omul este puternic, până când este iluminat. Omul este mai puternic decât natura şi este menit să conducă natura. El este chemat să-şi folosească raţiunea şi simţirea şi să folosească natura ca o unealtă ascultătoare. Atunci va înceta până şi moartea. „Întru noi natura începe nu numai a fi conştientă de sine înseşi dar începe să se guverneze pe sine. Întru noi natura dobândeşte perfecţiune sau o condiţie în care nu va mai distruge nimic şi va restaura şi învia tot ceea ce a fost distrus în perioada de orbire." Astfel natura devine şi dobândeşte împlinirea în muncile şi înfăptuirile omului. Omul nu este pre-creat de Natură. El trebuie să se precreieze pe sine şi pe Natura înseşi. Omul

38 Text luat din Georges Florovsky, *Căile teologiei ruse,* Partea II [vol. 6] din cadrul *Lucrărilor colectate ale lui Georoges Florovsky* pp. 92-93. Traducere de Robert L Nichols.

trebuie să introducă raţiunea în Natură.

Unul dintre cele mai neclare aspecte din întreaga viziune asupra lumii a lui Fedorov se dovedesc a fi învăţăturile sale despre om. Ceea ce îl interesează pe Fedorov este doar *soarta trupului* uman. Într-adevăr, prin trup omul este unit cu natura. Este destul de evident faptul că prin trup omul este unit organic cu natura. Rămâne neclar *ce este moartea.* Rămâne neclar *cine* moare şi *cine* este înviat – *trupul sau omul întreg*. Fedorov abia menţionează existenţa unei vieţi veşnice de după moarte. El vorbeşte mai mult despre mormintele lor, despre rămăşiţele lor înmormântate. Ca şi fapt, întreg fenomenul morţii apare în sistemul lui Fedorov ca fiind redus la faptul că generaţiile se înlocuiesc una pe alta, că timpul vieţii este scurt, că întreg corpul sistematic al generaţilor umane nu poate exista dintr-o dată. Concepţia sa cu privire la moarte constă în faptul că moartea este un efect natural, subdezvoltarea naturii şi a lumii. Pentru acest motiv tratamentul care este sugerat este deasemenea natural întru limitele naturii prin forţele omului şi a naturii fără nici o interferenţă cu lumea transcendentă, fără paradis. „Trebuie spus că învierea despre care se vorbeşte aici nu este mistică, *nu este un miracol ci mai mult un fel de consecinţă naturală a unei cunoaşteri reuşite a unui orb, a forţei purtătoare de moarte,* a naturii conduse de către forţele unite sistematic a tuturor oamenilor.” Fedorov accentuează destul de insistent *echivalenţa* acestei restaurări naturale. În descrierea sa cu privire la „lipsa de armonie a naturii umane” neaşteptat Fedorov îl aduce în discuţie pe Mechnikov. Amândoi încearcă să rezolve aceiaşi problemă. Mechnikov are mai multă nelinişte şi arată mult mai multă atenţie faţă de un destin individual sau de un organism în şi prin sine. În lumea înviată el este mai puţin interesat în completitudinea *persoanelor* decât în cea a *generaţiilor* – mai precis de realizarea sau restaurarea *întregului rasei.* Învăţăturile lui Fedorov despre individualitatea umană nu sunt câtuşi de puţin dezvoltate. Individul rămâne şi trebuie să fie *un organ al*

rasei. Pentru acest motiv, printre emoţiile umane Fedorov pune preţ pe legăturile de sânge, relaţiile de „rudenie” fiind cele mai înalte dintre toate. Fedorov caută o soluţie faţă de moarte pe calea unui fel de biotehnică umană. Este tipic faptul că proceselor *organice* el le juxtapune procesele tehnice şi puterii naturale – *calculul şi munca* umană.

De fapt Fedorov nu vede şi nu recunoaşte nici un fel şi nici un ţel, nici o frumuseţe şi nici un fel de înţeles. Elementele lumii sunt haos şi prin urmare nu există o lume în sensul real al expresiei. Sensul este introdus în lume prin muncă. *Pasiunii vitale* Fedorov îi opune *un proiect al muncii* – un fel de *plan cosmic de lungă durată.* Pentru Fedorov, omul este mai presus de orice un fel de tehnician, un mecanic al naturii, organizator şi distribuitor. În ochii lui cea mai înaltă formă de acţiune este *regulaţia.* Raţiunea trebuie să reconcilieze şi să combine mişcările şi procesele haotice ale lumii, el trebuie să introducă întru ele conformitatea raţională faţă de legi. Reglementarea meteorologică mai întâi – iar în viitor cine ştie poate guvernarea mişcărilor pământului însuşi. Trebuie să devenim mecanici cereşti în adevăratul sens al cuvântului, trebuie să facem ca universul să se plece în faţa conştiinţei noastre. „Atunci când această problemă se va rezolva atunci pentru prima dată o stea şi o planetă guvernată de conştiinţă şi de voinţă va apare într-un spaţiu al raiului.” Fedorov vede „ulcerul” Căderii în faptul că omul şi-a pierdut puterea şi măreţia. În om natura devine oarbă. Principalul lucru este de a restaura şi restabilii propria putere peste propriul trup. Omul trebuie să-şi controleze trupul din interior – „trebuie să cunoască lumea şi pe sine atât de bine încât omul are puterea de a *se produce pe sine din cele mai fundamentale elemente* întru care existenţa umană ar putea fi frântă.” „Abilitatea” de a se „reproduce pe sine” sugerează o putere corespunzătoare peste toate trupurile umane, peste materie în general – deoarece întreaga lume este praful strămoşilor noştri. Părţile din trupurile moarte trebuie extrase de la distanţe

sideritice, din adâncuri telurice. Pentru Fedorov, problema de aici se axează în principal pe adunarea şi combinarea particulelor, compunerea a ceea ce a fost descompus.

Pe bună dreptate Soloviov se temea că aceasta ar fi o „reanimare a holdelor.” În Fedorov se poate observa o notă distinctă de necromanţie. Cel mai misterios lucru dintre toate este teoria sa cu privire la „înviere” care se aseamănă cu o lipsă surprinzătoare de sentimente faţă de individualitatea umană. Fedorov propune experimentarea cu şi pe rămăşiţele strămoşeşti *ca şi cum ele nu ar exista deloc.* Mulţi dintre succesorii contemporani ai lui Fedorov gândesc în astfel de termeni. În faţa tuturor aparenţelor – cel puţin ei admit la modul cel mai direct că nu sunt interesaţi în „nemurirea sufletului” şi în „soarta lui dincolo de mormânt.” Trebuie să întrebăm atunci *cine va fi înviat?* În acest moment replica lui Serghei Bulgakov este cât se poate de incontestabilă: „apariţia pe pământ a roboţilor cu o aparenţă fizică de oameni care au murit deja nu reprezintă învierea morţilor.” Fedorov invocă învierea altor trupuri ca şi cum sufletul nu ar fi „al lor” având în vedere că sufletul este direct „forţa vitală” a trupurilor lor. Toată datoria poate fi redusă la o nouă compoziţie a trupurilor rămânând încă neclar cam ce uneşte acest agregat de particule şi cum este el transformat într-un organism viu. Rămâne neclar ce este moartea întru destinul omului, această „de-încarnare,” această trecere într-un fel de împărăţie fără nici o culoare. În sistemul lui Fedorov o astfel de problemă devine în întregime incontestabilă. Altcumva „proiectul” ar rămâne lipsit de motivaţie şi lipsit de nici un fundament. Fedorov nu are nici un răspuns la această problemă şi se pare că el nici nu observă o astfel de problemă deloc.

Destul de straniu, el nu are formată nici un fel de „antropologie.” Cititorul are impresia că el pregăteşte noii *homonuculi in vitro.* Fedorov ar dori să construiască un întreg *organism* cosmic sau să-l transforme într-un *mecanism*. Mai mult, el se aşteaptă că printr-o astfel de raţionalizare, lumea se va revitaliza şi va fi înviată, va

devenii nemuritoare. „Schimbând influenţa masei pământului într-o muncă conştientă, rasa umană unită va conferii o forţă terestră guvernată de raţiune şi forţă – şi consecvent o forţă purtătoare de viaţă – prevalenţă faţă de forţele oarbe ale corpurilor cereşti – unindu-le într-o cauză purtătoare de viaţă a învierii.” Atunci va fii descoperit acel *rai al muncii.* Tărie – din cunoaştere şi din conştiinţă. Tărie – din raţiune. Învierea este şi o problemă de artă şi ştiinţă. Morţii vor fi înviaţi de forţele naturale prin chiar aceleaşi forţe ale naturii care de abia au fost puse pe seama noilor ţeluri.

Mai presus de orice Fedorov avea în minte schimbarea forţelor naturale şi elementare ale naşterii, „trasnformarea naşterii în înviere,” folosirea energiei erotice sexuale pentru restaurarea completitudinii rasei. „În creştinism, reproducerii naturale îi corespunde castitatea, în sensul negativ – aceasta însemnând negarea naşterii – şi într-un sens pozitiv, învierea cea de obşte – care înseamnă, reproducerea *din surplusul pierdut pe parcursul creaţiei raselor* şi din cenuşa produsă de lupta distructivă a generaţilor de mai înainte.” În acest proces economic tehnico-religios, tehnica, magia, senzualitatea şi arta sunt combinate într-o sinteză fascinantă şi fără precedent. Trebuie accentuat din nou: Fedorov *preferă întotdeauna ceea ce s-a creat faţă de ceea ce a fost născut şi preferă artificialul faţă de natural.* Generaţiile trecute, restaurate de cunoaşterea materiei şi a puterilor ei, încă capabilă să recreeze trupurile din elementele primare, populează lumile anihilând discordiile din jurul lor. Pământul ca fiind prima stea din ceruri nu mai este mişcat de o forţă oarbă a „căderii” ci de raţiune. Raţiunea este cea care înnoieşte dar şi atenţionează despre cădere şi moarte. Nu este departe timpul când în trupul sistematic al lumilor vom vedea trupul sistematic al vechilor generaţii. Toate vor fi de una şi aceiaşi rasă, nimic nu va fi străin. Această zi va fi minunată, fantastică *dar în nici un caz miraculoasă,* deoarece „învierea nu va reprezenta o problemă *de miracol, ci mai mult o problemă de*

cunoaştere şi de muncă în comun." În Fedorov acest activism umanist stă în strânsă legătură cu o *înţelegere* condiţională a profeţiilor eshatologice ale Bibliei ca şi avertismente adresate pedagogic imaginaţiei şi voinţei oamenilor. Ele vorbesc doar despre ceea *ce se va întâmpla în eventualitatea faptului* că omul „nu mai face nimic." Pentru Fedorov aceasta este doar un fel de *casus irrealis.* Este destul de interesant de observat că pentru Fedorov această înviere „transcedentală" efectuată prin puterea lui Dumnezeu se pune în termenii ecuaţiei „învierii judecăţii," învierii mâniei. Omul poate crea învierea prin propria putere sau prin propria-i natură. Fedorov se grăbeşte cu cea mai mare viteză întru discriminarea celui mai extrem şi optimist pelagianism.

Originalitatea construcţiei religioase a lui Fedorov nu constă în faptul unui creştinism contemplativ sau *ascetic* căruia el îi opune un creştinism „activ." El merge mult mai departe. Acţiunii *divine* el îi opune acţiunea *umană. Raiului* el îi opune *munca.* Unul *în locul altuia.* Doctrina Dumnezeu-umanităţii nu este explicată deloc în sistemul lui Fedorov. „Religia" lui N. F. Fedorov este *o religie a umanităţii.* Este un *cult original al strămoşilor* – după cum insistă chiar Fedorov însuşi*. „Religia înţelegerii comune,"* din nou este propriul său termen desemnat. Învăţăturile lui Fedorov sunt o formă originală de pozitivism religios, o formă rafinată a „unei religii pozitiviste." Se spune că Fedorov mergea la biserică. Viziunea lui despre lume „în marea parte a proporţiilor ei" nu este nici pe departe creştină. El este în profundă contradicţie cu revelaţia creştină şi cu experienţa creştină. Viziunea lui este mai mult un fel de ideologie decât o credinţă reală. „Hristos este cel care învie iar creştinismul este învierea; *„învierea lui Lazăr a reprezentat completarea judecăţii lui Hristos."* Aceasta nu este o alunecare accidentală a limbii. În ochii lui Fedorov Hristos a fost doar *un mare făcător de minuni* căruia i se plecau duhurile şi stihiile îl ascultau. Taina crucii i-a rămas inaccesibilă – „atât crucificarea cât şi moartea lui Hristos nu au reprezentat nimic altceva decât

o *răzbunare nemiloasă a duşmanilor învierii* şi a duşmanilor Înviatului." Betania – acolo unde a fost înviat Lazăr – a fost pentru Fedorov mai mare decât Nazaretul, Betleemul şi Ierusalimul. Fedorov reţine doar un creştinism practic care nu are nici un fundament. În nici un caz „proiectul" său nu conduce dincolo de limitele „umanului, mult prea umanului."

Este cât se poate de caracteristic faptul că în scrierile lui Fedorov există un neaşteptat număr de puncte de asemănare şi contingenţă cu „politica pozitivă" a lui Auguste Compte. Am putea conclude că nu din întâmplare Vladimir Soloviov a început să-l citească pe Compte în anii nouăzeci când influenţa lui Fedorov asupra lui era atât de evidentă. În binecunoscutul său articol despre Compte se pot identifica sugestiile explicite ale lui Fedorov. Fedorov atenţionează despre motivul *învierii* din Compte. „Compte nu exprimă direct gândul său dar cel care citeşte cu o atenţie conştientă toate cele patru volume ale *Politicii Pozitive* trebuie să-şi dea seama că nici unul din cei mai faimoşi filosofi ai lumii nu s-a apropiat atât de aproape de datoria *învierii morţilor* ca şi cum a făcut-o Auguste Compte." Este important să observăm: Soloviov numeşte aici învierea o *„datorie"* şi asta nu din întâmplare." Acest lucru ni-l aduce pe Fedorov imediat în minte.

Gândirea lui Compte este direcţionată întotdeauna *în spre strămoşi.* „Cultul pozitiv" este un cult al strămoşilor, mai întâi şi mai presus de orice. Compte discută despre înmormântări şi despre morminte cu aceiaşi atenţie şi insistenţă ca şi Fedorov. Cultul social în „religia umanităţii" este ataşat unei necropole sacre. La modul direct Compte vorbeşte doar despre o „înviere ideală" – în memoria şi pentru veşnica pomenire, întru cultul morţilor, în monofizitism şi întru unirea de gând a generaţiilor succesive cu cei ai trecutului. Prin aceasta el nu implică nimic mai mult sau mai puţin decât o simplă aducere aminte. El se gândeşte întotdeauna la forţa animatoare a iubirii. În general acest motiv este cât se poate de caracteristic pozitivismului.

În această privinţă Fedorov nu este departe de „politica pozitivă” a lui Guillot (comparată cu ultimul capitol al *L'Irreligion de l'avenir* unde el discută imortalitatea personală precum şi forţa de înviere a iubirii, care în cele din urmă va triumfa chiar şi asupra morţii). Aici se pune întotdeauna problema integrării catolice (universale) a unui „corp complet de indivizi” întru unitatea „marii esenţe” astfel încât nimeni nu va fii uitat sau pierdut. După Compte „marea esenţă” constă mai întâi şi mai presus de orice din cei decedaţi, din strămoşi. Prin ei *esenţa* acţionează la formarea istoriei umanităţii. Decedaţii conferă putere asupra celor vii prin tripla putere a exemplului, a antichităţii şi a tradiţiei. Garantul progresului constă în întărirea puterii decedaţilor, în păstrarea continuităţii tradiţiilor şi a succesiunii.

În timp, această continuitate, după Compte devine mai importantă decât sprijinul contemporanilor. Această continuitate leagă generaţiile, trăgându-le într-o unitate de rasă, într-o unitate a umanităţii. „Marea esenţă” a pozitiviştilor este o *entitate similară cu Biserica* dar una seculară sau secularizată, catolică şi ecumenică. În această unitate a trupului, morţii şi vii sunt legaţi neschimbat şi moartea este biruită într-un anume fel. Similaritatea şi substituţia – una *în locul celeilalte.* Experienţele emoţionale ale Bisericii sunt foarte puternice în pozitivism, în special în Compte – nu vreau să spun aici că există o repetiţie sau o imitaţie intenţionată a motivelor creştine, ci doar faptul că există „experienţe,” o omogenitate psihologică internă. În cultul pozitivist al strămoşilor, în această „idealizare” şi „adorare” a celor plecaţi de aici, vorbeşte cea mai profundă necesitate de a ne întâlnii şi de *a fii cu cei morţi, la fel ca şi cu cei vii.* În alte cuvinte se resimte nevoia de a depăşi această pauză între generaţiile succesive, nevoia de a ne „oprii un moment,” de a oprii timpul însuşi. Ultima „taină” a cultului pozitivist nu este nimic altceva decât ritualul „includerii” sau al „încorporării” – care nu este nimic mai mult sau mai puţin decât includerea triumfală a celor decedaţi în nobila

imagine sau în adunarea strămoşilor, un fel de canonizare, includerea lor în compoziţia „umanităţii.”

Nu toţi copiii umanităţii sunt membrii umanităţii ci numai cei nobili şi „aleşi” care trăiesc pentru alţii. Paraziţii care trăiesc o existenţă anarhică şi egoistă rămân afară din grup, nu există loc suficent pentru rămăşiţele lor în sfintele lăcaşuri de odihnă. „Umanitatea” definită de Compte este un „trup sistematic continuu de esenţe similare.” În ochii săi, această „convergenţă” este cea mai important lucru dintre toate.

Tema comună din Fedorov şi Compte este mai presus de orice cea a unităţii umanităţii, a tuturor generaţiilor de fiinţe umane care au trăit vreodată. Există acelaşi duh al unei pretinse „ştiinţificităţi,” acelaşi naturalism sau fizicism, aceiaşi antropologie lipsită de culoare şi de articulaţie. Fedorov se retrage mai mult decât Compte, dar pe această rută şi – mult mai important – pe baza acelor idealuri iniţiale. „Tipul viziunii despre lume pe care îl au ei este unul şi acelaşi. Religiozitatea personală a lui Fedorov nu-i face sistemul religios deloc. Sistemul rămâne închis întru ceea ce este uman. Dumnezeu nu acţionează în lume, cel puţin după Fedorov; numai omul acţionează.

Există şi alte puncte de similaritate între Fedorov şi Compte. Teoria căsătoriei lui Compte ne aduce în minte definitiv planul lui Fedorov de a „converti” energia erotică – aspect în care Soloviov este îndatorat faţă de Compte (ne referim aici la a sa carte „Înţelesul iubirii”). O similaritate cât se poate de curioasă faţă de ideile lui Fedorov se poate observa în visele cercurilor „oamenilor gânditori” de care a aparţinut Pisarev. Acest grup, care se întâlnea pentru „conversaţii oneste şi sprijin mutual moral” şi-a stabilit o datorie în a stinge patima între sexe din întreaga umanitate şi astfel să se oprească naşterile. Ei nutreau speranţa unui miracol: oare nu va devenii omenirea nemuritoare pentru o astfel de reuşită sau oamenii vor începe să fie născuţi fără păcatul sexului. În spatele acestor vise, cel mai probabil existau aceleaşi nădejdi ca cele ale lui Compte.

Idea lui Fedorov de a organiza un „sinod ecumenic permanent” din reprezentanţii clericilor şi ai artelor are multe în comun cu proiectului lui Compte şi chiar şi mai mult cu Saint-Simon. Fedorov are multe în comun cu Fourier şi „pozitivismul său mistic.” În acest pozitivism motivele lui Diderot şi Reif sunt legate fantastic. Ele se leagă unul de altul prin visul renaşterii naturii şi al învierii morţilor care va avea loc prin reglementarea conştientă a naturii. La fel ca şi Fourier, Fedorov ridică şi rezolvă la modul ipotetic problema „migraţiei cereşti” – ascensiunea generaţiilor înviate „întru lumile cereşti sau întru pământuri care vor fi recreate şi guvernate de aceste generaţii ale celor înviaţi care s-au urcat la ei.” În Fourier şi în fourierism legătura cu tradiţiile magice antice au fost puternice. Aceste tradiţii au prins viaţă din nou în Fedorov la fel de bine. Până la final Fedorov rămâne prins în acest cerc fără sfârşit al naturalismului magic şi tehnic, un fel de conştiinţă tehnică lucrătoare de minuni. În viziunea sa nu mai există nici un loc pentru inspiraţia liberă, nu mai este loc pentru acţiunile inteligente sau pentru urcuşul rugăciunilor.

Viziunea lui Fedorov este frântă de o practicalitate incurabilă. În chipul „muncii conştiinţei” el predică în esenţă cel mai vulgar precum şi cel mai forţat tip de utilitarism. El vorbeşte despre *obligaţia* impusă asupra „proiectului” său rigoristo-magic coercitiv. Prin „libertate” despre care îi place să vorbească destul de des, el nu vorbeşte doar de *muncă* – prin propriile mâini. Problema se pune dacă acei ani ciudaţi şi teribili se vor întoarce din nou, atunci când intelectualii ruşi au abolit arta şi estetica, atunci când ei au terminat cu creaţia altruistă „de dragul cauzei” binefacerii şi filantropiei. Probabil că anii şaizeci nu se vor mai întoarce cu tot „nihilismul” acelui timp. Este chiar mai periculos atunci când *întrebările sunt ridicate din nou.* În scrierile lui Fedorov acest patos al abolirii este extrem de puternic devenind chiar şi mai puternic în imitatorii lui.

Există mult adevăr în analiza critică faţă de gândirea

abstractă pe care o face Fedorov sentimentelor capricioase, nădejdilor lipsite de lucrare. Există mult adevăr în *voinţa dedicată cauzei şi celei de a acţiona.* Există şi pericol în această hipertrofie a „raţiunii practice" şi a „conştiinţei active." Această „raţiune practică" este extrem de intolerantă nepermiţând sau admiţând nici un fel de libertate. „Această manieră de a face asemănătoare afacerilor" devine o ispită devoratoare, furând omul de sine însuşi. Această ispită intensifică mai nou pentru mulţi oameni graba de a scăpa sub un refugiu şi a se retrage din faţa aşa numitelor „întrebări eterne" în acelaşi timp omul retrăgâdu-se în sine însuşi – întru proza propriu zisă a zilei de azi sau întru cea strălucită de altă dată. Acest lucru reprezintă o renunţare la ceruri. Este o micire genuină a omului.

Paradoxal este combinată cu nimic mai mult sau mai puţin decât afirmarea de sine – este un fel de smerire de sine din mândrie. Omul îşi aşează temelia unei dreptăţi a sinelui, negând Absolutul şi declarându-se pe sine ca fiind ultima fiinţă cu scopul de a fi cel mai înalt judecător pentru sine. Acest lucru este o conversiune tipică sau o „eterogenitate" a intenţiilor. Este observabil că acest „duh" de tipul afacerilor este combinat cu o sete faţă de o „cunoaştere secretă," cu o căutare de forţe ascunse. Această proză de genul afacerilor este deşartă în întregime întru visare şi fantezie. În sistemul lui Fedorov este cât se poate de pregnantă indiferent cât de mult vorbeşte el despre spaţii cereşti sau despre călătorii între stele. Deoarece cerurile lăuntrice stau încolăcite şi eclipsează sufletul omului. În sistemul lui Fedorov putem simţii „legătura fermecată a morţii," el nu are nici un fel de duh pascal, nici un fel de bucurie sau lumină pascală. *Ceea ce este şi mai rău este că nici nu poate exista un astfel de duh.*

Într-adevăr, după Fedorov, *moartea nu a fost frântă*. Fedorov nu face nimic mai mult sau mai puţin decât să arate că *poate şi va fi învinsă, atunci şi la momentul când* „fiii rasei umane" se vor unii să o combată. În scrierile lui

Fedorov acest stadiu de a te adresa şi a te întoarce *înăuntru* este cât se poate de evident. El spune că nu este important să schimbi relaţiile între oameni cât este mai important să schimbi relaţiile existente între om şi natură. Fedorov vede în a unii oamenii între ei o greutate sau o muncă grea, ceva care este împotriva naturii. Este vorba despre patosul „de tip afacerist" sau cel al „muncii" care defineşte această tranziţie de la „cuvânt" la „faptă." Acest lucru atrage pe mulţi oameni. Acest fel de tranziţie este imaginară – „problema" despre care vorbeşte Fedorov este un vis şi „munca" pe care o aminteşte el este ceva imaginar şi gol. În viziunea lui Fedorov, toate valorile interne genuine ale creaţiei şi inspiraţiei umane dispar în întregime. El este surd şi orb faţă de ele. În această atitudine „afaceristă" există o undă definitivă de nihilism. „Lumea nu ne-a fost oferită doar în spre a o privii" sună la fel ca şi cuvintele lui Bazarov: „lumea nu este un templu ci un butic." Pentru Fedorov lumea este un butic, un butic terifiant pregătit pentru reanimarea holdelor.

Raţionalitatea şi visul sunt combinate în sistemul lui Fedorov. Este o combinaţie cât se poate de obişnuită. Este la fel ca în cazul cu mulţi dintre gânditorii iluminismului şi cei ai utopianismului. Este destul să ne aducem aminte de Auguste Compte. El blamează metafizica în numele cunoaşterii experimentale şi deschide astfel locul pentru nişte fantezii lipsite de orice fel de verificare. În sistemul lui Fedorov sunt multe lucruri variate care atrag omul modern. Mai presus de orice – limitarea orizonturilor umane, *închiderea limitelor sale.* Lumea, în conformitate cu Fedorov este finită în întregime şi este în întregime vizibilă. Tot ceea ce-i aparţine lui Fedorov este „de această parte." Orice fel de şi orice altă încercare „în spre cealaltă" parte îi par a fi o inconvenienţă lipsită de nici un temei, un aspect lipsit de importanţă. Întreg domeniul căutărilor morale, al luptelor şi intereselor este de fapt negat – şi împreună cu el dinamicele creative ale duhului uman în genere. Întreaga cultură este legată destul de strâns într-un fel de obligaţie ideologică şi una utopică.

Fedorov este încă îndatorat faţă de filantropistul antic şi faţă de visătorii din secolul al optâsprăzecelea care doreau să facă omenirea fericită. Însuşi cuvântul „proiect” este unul în stilul iluminismului. Această recurenţă a iluminismului este în întregime neaşteptată după toate descoperirile mentale şi după toate experimentele ultimei sute de ani.

N. A. Setniski este unul dintre succesorii contemporani ai lui Fedorov. El a scris o carte intitulată *Despre Idealul sfârşit* [*O konechom ideale*]. În ea el discută despre subiectul Apocalipsei. În interpretarea sa, Apocalipsa se dovedeşte a fi o carte a acţiunilor umane, un plan al „paradisului terestru” care va să vină, care ar mai putea fi numit şi „Statul lui Ioan” şi care stă în opoziţie directă cu Statul Platonic. Această interpretare greşită este tipică. Interpretatorul nu a ştiut să interpreteze ceea ce era scris în carte, deoarece el nu dorea să o citească – cel mai important caracter al cartei *Apocalipsei* este faptul precis că *revelaţia divină* finală este deja pre-descrisă. În cartea sa Setniski scrie numai despre om. De la început, *setea sa de sfârşit*, această *voinţă a finalului*, devine foarte evidentă. Setniski începe cu o critică analitică asupra binecunoscutei cărţi a lui P. I. Novgorodtsev. În respingerea celor mai importante puncte ale acestuia din urmă – el respinge patosul *dezvoltării infinite, dinamica creşterii duhovniceşti.* Infinitatea, ca şi o lipsă de determinare haotică, îl sperie pe Setnitski – pentru el infinitatea tânjeşte de goliciune. El vrea să se oprească pe sine. Este adevărat că „idealul,” care este imposibil de împlinit şi este ceva doar regultoriu, este ceva imaginar şi un fel de vis plin de aluzii deceptive. În învăţăturile „perfecţionării infinite,” idealul poate fi şi este de fapt împlinit. Tânjirea după ceea ce este cel mai înalt, iubirea creativă a acestuia este deja un fel de valoare pozitivă – o valoare eternă, inalienabilă. Iată ceea ce nu înţelege Setnitski şi ceilalţi succesori ai lui Fedorov. În sistemul său nu există loc pentru realizarea personalităţii individuale. În lucrările lui Fedorov şi în cele ale imitatorilor săi există un

fel de antropologie destul de superficială lipsită de pretenţii. Pentru ei omul este o fiinţă finită. El nu are nici un fel de nevoie de infinit. El este creat pentru lumea finită şi pentru lumea completă astfel ca în ea omul să poată guverna şi conduce peste elemente. Se pare că secretul existenţei umane se va descoperii atunci când omul va lua controlul peste cheltuiala cerurilor înstelate şi va devenii pilotul corpurilor cereşti. Aici nu mai avem de a face cu un om – omul s-a pierdut în ritmurile şi distanţele cosmice. Iată principala nereuşită a sistemului ca şi un întreg. Întru el omul nu mai există, există doar rasa *umană.* Ne vine în minte din nou Auguste Compte dimpreună cu al său aforism că „omul există numai şi numai în abstracţiile metafizicenilor." Există doar o singură umanitate.

Succesul prezent al ideii lui Fedorov stă în legătură cu *criza antropologică* profundă a timpurilor noastre. În vremurile actuale această criză este deja pe noi, *omul se pierde pe sine însuşi.* Am putea ridica multe obiecţii faţă de Fedorov şi adepţii săi. Dar mai întâi de orice trebuie să-i înţelegem. Trebuie să înţelegem care a fost apelul sistemului pentru Fedorov şi care este cel pentru contemporanii noştri. Este mai uşor să răspundem la prima întrebare decât la prima. Secretul personal al lui Fedorov rămâne neştiut. Mentalitatea sa ne rămâne tainică. Este mai uşor pentru noi să ne înţelegem contemporanii. Mai presus de orice ceea ce îi atrage în spre „proiectul" lui Fedorov este *puterea faţă de natură.* În acest stadiu de dominare sau de „posesiune creativă," motivele „magice" şi cele „tehnice" sunt amestecate. Omul modern vrea să se simtă doar o figură întru natură, se consideră pe sine un tehnician, se vrea a fi unul. Este această condiţie generală sau această definiţie de sine căreia îi corespund „proiectele" lui Fedorov. Acestea îl impresionează pe Fedorov. Îi sunt atractive ca şi un fel de „ideologie" a epocii tehnice, a modului de viaţă tehnic sau a genului tehnic. Fedorov a prevăzut preocupaţia modernă cu lucrurile tehnice care provin din duhul magiei. Acest lucru nu este o legătură accidentală. Ca şi viziune, „tehnicismul"

contemporan s-a dezvoltat din premizele aşa numitei „filosofii ştiinţifice” a ultimului secol, pe solul pozitivismului şi scientismului. Ea se revelează *subconştientul magic* al acestei filosofii „ştiinţifice.” Naturalistul timpurilor moderne începe prin a fi un observator, un colector, un fel de „degustător al naturii.” El nu a încetat niciodată a nu se mai gândii despre putere. Bacon a accentuat faptul că cunoaşterea este putere. În geneza noilor ştiinţe naturale nu trebuie să-l separăm pe Bacon de Paracelsus. În ultimul secol naturalistul a devenit un experimentator. Prima sa dorinţă a fost de a investiga, de a ştii şi de a descoperii. Dorinţa de a conduce şi a comanda va reface natura de curând trezită. În esenţă acest lucru a reprezentat o revoluţie ştiinţifică. Un nou factor a fost introdus în acest joc – *puterea omului*. Magia şi misticismul puterii sunt pretutindeni. Omul poate viola natura înseşi. Reskin a simţit şi a prevăzut cu durere acest aspect al „tehnicismului” care s-a dezvoltat. El a vorbit cu mânie împotriva acestei violenţe. Omul şi-a croit mai mult ca niciodată „calea s-a teribilă” prin carnea naturii. Acest lucru a devenit posibil numai şi numai prin materialism atunci când natura s-a dovedit a fii lipsită de suflet iar duhovnicia „sângera” dovedindu-se a fi un material fuzionar care este pliantul unei imperioase mâini drepte a omului.

Acest proces a fost dus mai departe decât înjosirea ideilor cognitive. Era obişnuit a se vorbii de condiţionalitatea, relativitatea, subiectivitatea şi chiar ficţionalitatea conceptelor şi construcţiilor ştiinţifice. În acest mod conştiinţa obiectivităţii sau a realităţii lumii legilor au fost prevăzute. Chiar şi prin gnoseologie omul a mers sau s-a lăsat întru aceste distanţe vaste. Bineînţeles că natura ameninţă, zdrobeşte, „şterge” omul. Natura aplică presiune asupra omului ca şi o piatră de poticnire, ca şi o masă inertă, ca şi haos şi ca elemente. În scrierile lui Fedorov este surprinzătoare această simplificare a filosofiei naturale faţă de problema regulaţiei. În natură există forţe, forţe secrete şi imense, dar nu există în orice

caz raţiune. Succesorii lui Fedorov au accentuat cu mai multă putere goliciunea şi orbirea naturii. Setnitski nu găseşte nici o limită şi nici un fel de „cosmicitate.” Doar haos, nici un fel de ordine, nici un fel de stabilitate. „Dumnezeu este în întregime separat de elemente.” În alte cuvinte Dumnezeu nu există deloc în lume. Acest lucru în cele din urmă este un fel de deism. Practic, această frază nu este străină de nici un fel de ateism din moment ce am ajuns să acţionăm în lume ca şi când nu ar mai exista Dumnezeu. De aici porneşte această colaborare neaşteptată între teomahiştii „credincioşi” şi cei care se succedează unei cauze imaginare „comune.” „Tehnicismul” este similar o criză a studiului naturii şi a studiului omului. Omul devine mai mic şi natura mai săracă. Omului îi pare că este mai puternic lui însuşi. Într-adevăr în tehnică *valoarea metafizică a omului* este descoperită şi se discerne. „Pozitivismul” explodează afară din înăuntru. Omul nu este un simplu „organ de echilibru” dar şi un conducător. Destul de straniu el este ambele în acelaşi timp. Se descoperă o anumită taină despre om întru înseşi sinele său. Este creat un nou mit al omului, mitul titanului. Deja am intrat în problematica ideologiei sovietice, întru problematica condiţiei generale sistematice. Acest lucru reprezintă descoperirea de sine a idealului tehnic. Rămâne neclar şi nedeterminat *pentru ce motiv omul* va controla natura, rămâne neclar *ce* va comanda el din ea. De unde are omul cunoaşterea ţelurilor – dacă lumea înconjurătoare este plastică de unde oare vor apare „sarcinile”? De aici apare al doilea val de pozitivism.

Cel mai caracteristic dintre toate este faptul că întru viaţa epocii prezente societatea devine „tehnicizată” – şi acesta are loc în două feluri. Nu este doar o problemă de putere socială sau politică folosirea sau aplicabilitatea tehnicii. Ceva este mult mai important, puterea contemporană este obligată să-şi conducă „supuşii” în spre un fel de ţeluri „metafizice” şi supra-sociale. Este o cerinţă stranie adresată ideologiei guvernamentale, un punct de vedere care se adresează dintru înălţimi. Cu adevărat nu

este numai acum cazul când se adresează acest lucru. Aici, din nou, ceea ce avem nu este o recurenţă a iluminismului sau a statului „pacificării” când puterea care ne interesează este prezentată din viziunea cetăţenilor supuşi. Reformatorii începutului secolului al nouăsprezecelea au dorit conştient acelaşi lucru – Saint Simon, Compte, Fourier. Acum ne confruntăm cu un alt val de „ideocraţie.” Mai există încă o greşeală în pozitivism, mai există o singură chirie de achitat în metafizica sa. Statul are pretenţia unui fel de măreţie supra-empirică. El primeşte forma „ideocraţiei” prin care se dezvoltă sistematic construcţia guvernului sovietic. Această construcţie are propriul ei patos quasi-religios – magia misticismului şi a economiei. Aici avem de a face cu un alt punct de similaritate între duhul contemporan şi „proiectul” lui Fedorov. Ordinea teomahă îşi poate menţine terenul numai şi numai prin decrete supra-empirice. De aici acest patos al construcţiei, acest „fus al activităţii” naturii. Sistemul lui Fedorov duce la îndeplinire toate dorinţele posibile ale acestui fel de „ideocraţie” până la ultima iotă. Se aseamănă patosului efectiv mai mult decât materialismului economic.

Mai există o trăsătură principală caracteristică epocii noastre. Se dezvoltă o *duhovnicie falsă.* Acest lucru se leagă în parte de devastarea naturii. Omul este lăsat dintr-o dată în singurătate: în mijlocul unei câmpii de gheaţă. Lui i-a fost lăsată ca libertatea propriilor sale creaţii. Întru el mai sunt libere doar raţiunea şi voinţa. Acest lucru se leagă de dezvoltarea în epoca modernă a mai multor încercări de a *exercita influenţă* peste ceilalţi din natură *prin conştiinţă.* Se strevede voinţa de a hipnotiza şi cerinţa hipnozei care este importantă pentru natura psihologică a succesului tuturor studiilor secrete a timpurilor recente – antropozofia, ocultismul, ştiinţa creştină. „Proiectul” lui Fedorov aparţine aceleiaşi categorii. Nu este această încercare fantastică în grandomania ei – adică hipnotizarea lumii printr-o raţiune voită – de a face forţele lumii să servească conştiinţa? Iată esenţa întregului patos specific

sistemului. Iată în ce constă esenţa noii tentaţii pregătite duhul modern. Aici se poate simţii cu o deosebită stringenţă dualismul şi tensiunea între *conştiinţă* şi *existenţă.*

Având în vedere existenţa unei astfel de diferenţe acute între aceşti termeni, când „existenţa" şi natura sunt echivalate cu haosul iar omul este transformat într-un făptuitor al legii nu mai rămâne nici un mijloc de a influenţa pe lângă putere şi hipnoză. În chiar acest fapt omul se ridică la un fel de rang de creator demiurg. Tot şarmul procesului de „construcţie" constă în acest fel de conştiinţă de sine. Sistemul lui Fedorov face o impresie destul de puternică asupra instinctului „demiurgic" sau „luciferic" al omului. Mai rămâne doar omul ca cel care acţionează în lume. Sistemul lui Fedorov este un mozaic intricat, nici măcar o fabrică sau o „pasă." Întru el cele mai neaşteptate pietre mici sunt unite destul de straniu. De aici posibilitatea diferitelor evaluări şi a diferitelor impresii. Există şi elemente creştine. Trebuie judecat chiar planul şi designul sistemului. Ca şi un întreg sistemul lui Fedorov nu se dovedeşte nimic mai mult sau mai puţin decât un *umanism subliminat.* Cel mai tainic lucru referitor la el este absenţa vieţii duhovniceşti. Nu există nici un fel de entuziasm, nici un fel de nelinişte, nici o animare. Toată „ardoarea religioasă" este epurată pe nişte canale laterale şi devine satisfăcută de nişte vise substitutive. Omul nu mai stă înaintea lui Dumnezeu ci în faţa naturii. Nu există nici o vorbire de viaţă în Dumnezeu. Nu mai există nici o voinţă de a vedea raiul străbătând lumea. Setniski simte că rugăciunile fac doar rău. Omul trebuie să biruiască prin propriile puteri chiar şi fără Dumnezeu. „Mântuirea umanităţii şi a cosmosului este o afacere a umanităţii în toate stadiile ei, de la primul la ultimul." Nu trebuie să-i imputăm lui Fedorov opiniile succesorilor săi. Trebuie recunoscut: au fost loiali faţă de taina lui Fedorov. Este taina Dumnezeu-umanităţii, taina unui om lipsit de Dumnezeu. Frazeologia creştină este lipsită de importanţă în această situaţie. Nu îi stă în cale.

Iar strălucirea visării nu este în nici un caz flacăra raiului. În sistemul lui Fedorov depindem de viziunea contemporană în general. Apelul ei este un simptom periculos. Un simptom de disecţie duhovnicească.

Tradus din ruseşte de
Catherine Boyle

ÎNŢELEPCIUNEA OMENEASCĂ ŞI MAREA ÎNŢELEPCIUNE A LUI DUMNEZEU

„Cel care nu este cu Mine este împotriva Mea şi cine nu adună cu Mine împrăştie.”
Luca 11. 23.

Ο μή ών μετ’ κετ’ έμού έσιν, καί συνάγων μετ’ έμού σκοπίζει.

I.

În fluxul marelui entuziasm pozitivist al societăţii ruse, atunci când toate întrebările de ştiinţă şi credinţă păreau rezolvabile iar epoca problematizărilor părea a fi trecută la timpul trecut ca un fel de stadiu antic demodat aparţinând dezvoltării istorice a umanităţii, în Sank Petersburg, tânărul în vârstă de douăzeci şi şase de ani Vladimir Soloviov a prezentat o conferinţă publică intitulată „Despre Dumnezeu-umanitate.” Aceasta a fost o apologie duhovnicească despre credinţa creştină. Pe de o parte Soloviov a arătat că numai în viziunea religioasă se poate găsi adevărata justificare a vieţii, sensul şi valoarea fiindu-i descoperite şi confirmate. Pe de altă parte el a justificat adevărul descoperit de Dumnezeu faţă de raţiunea umană, descoperindu-i profunda similaritate a conţinutului dogmei creştine cu cele mai înalte împliniri ale speculaţiei filosofice.

Soloviov a numit această viziune *filosofia cunoaşterii integrale,* aspect sintetic al unei cunoaşteri sintetice atotcuprinzătoare căreia voit i-a opus istoricitatea dezvoltată a sistemelor „principiilor abstracte.” Fără să

riscăm a face o greşeală crudă trebuie spus că Soloviov nu a recunoscut existenţa erorilor. Falsitatea oricăror judecăţi, confirmarea sau evaluarea lor nu au avut un conţinut pozitiv. Acest conţinut aparţine naturii (*physis*) şi constă într-o *lipsă de obligaţie a poziţiei* (*thesis*) dintr-un sistem de cunoaştere. Acest conţinut mai apare în lipsa de completitudine şi în îngustimea viziunilor. Nici un gânditor – cel puţin după estimările lui Soloviov – nu a putut greşi în întregime, nu a spus minciuni esenţial. Ceea ce este greşit este transformarea unui adevăr parţial într-un adevăr exclusiv. Una şi aceiaşi poziţie poate fi adevărată şi falsă depinzând de ceea ce este combinat în ea. Prin urmare în sistemul său Soloviov primeşte aproape toate învăţăturile dezvoltate istoric începând cu Biblia sfârşind cu socialismul şi teoria lui Darwin. În înţelegerea sa din aceste motive Dumnezeu este adevăr, frumuseţe şi bunătate. Pentru acest motiv El este absolut, lipsit de condiţie, infinit. El „umple tot ceea ce există cu El, îmbrăţişează, mişcă, creează" iar afară din El nu mai există nimic. În alte cuvinte El este *principiul atoate unificator,* centrul şi scopul *oricărui fel de* fiinţe. Consecvent religia este probabil cel mai înalt adevăr deoarece îmbrăţişează totul şi ea este perspectiva *adecvată* – probabil ceea ce a fost luat în şi prin sine separat ar fi fals, întru contextul religios însă devine adevărat.

Absenţei falsităţii absolute îi corespunde lipsa unui rău absolut. Din nou, nu există nimic rău prin natură. O mişcare sau alta a voinţei umane nu pare a fi rea în şi prin sine. Soloviov scria: „nu cred că răul va exista etern." „Nu cred în diavol." Răul constă într-o *reglementare incorectă a valorilor.* Răul constă în distorsiunea oricăror perspective. Soloviov priveşte la esenţa răului întru stabilirea limitatului în locul *necondiţionalului,* în afirmarea sinelui, în depărtarea de la Atoate Unitatea care este Dumnezeu. Prin urmare răul nu are nici o realitate adevărată, nu este nici măcar ceva independent. Răul este o formă distorsionată a Binelui. Depăşirea răului nu se

reduce la eradicarea proprie ci la distrugerea îngustimii, la restaurarea intrarelaţilor armonice care au fost deja depăşite.

Acest lucru nu este nimic. Încercând să explice existenţa răului într-o lume creată şi controlată de un Creator Înţelept şi Atoate binecuvântat, Soloviov a ajuns să confirme *necesitatea răului sau a păcatului.* Viziunea lui Soloviov este saturată în întregime de duhul istorist, împrumutat în parte din filosofia idealistă germană, parţial din misticismul gnostic specific perioadei antice creştine şi perioadei pre-reformei (în special de la Jacob Böhme). Idea de bază a acestei istoriosofii este conceptul că întreaga istorie este rezonabilă şi că mai mult decât atât, întru ea se realizează un anumit plan *accesibil cuceririlor umane.* Pe scurt, sensul raţional al existenţei temporale a lumii s-a văzut împlinit ca un fel de *atotunitate liberă.* Datorită creaţiei, lumea va realiza un anumit plan dumnezeiesc prin necesitate, mai bine spus prin forţă astfel încât întregul şi unitatea vor devenii oarbe şi mecanice. *Era necesar* ca această *armonie* primordială să se dezintegreze. Era necesar ca toate fiinţele libere să ajungă la limita voinţei de sine, la experienţa întregii greutăţi de haos *neregulat* şi de *liber* arbitru, actul liber al renunţării de sine a voinţei pierdute în Atoate-unitate. În alte cuvinte, fără Cădere şi respingerea lui Dumnezeu lumea *nu ar fi putut* devenii ceea ce a intenţionat Dumnezeu să fie. La nivel literal lumea nu putea fii ceea ce a vrut Dumnezeu, din moment ce tot ceea ce se întâmplă a fost rezonabil, necesar la nivel logic, nu numai pentru un motiv determinant ci pentru Raţiune în general – deasemenea în calitatea şi pe baza a ceea ce a fost prevăzut de Dumnezeu.

Consecvent, acest proces istoric a fost imaginat de Soloviov sub forma unei linii curbe: mai întâi dezintegrarea, disocierea fiinţei care avea să aibă loc prin expansiunea limitelor extreme ale haosului astfel încât a doua unificare a existenţei va avea loc gradual. La final are loc acelaşi lucru ca şi la început: unitatea, deoarece la început ca şi la final va exista o unitate sintetică, unitatea

celor mulţi, *pan kai en.* După descrierea lui Soloviov, istoria este un „proces Dumnezeu-omenesc,” un proces gradual al *Dumnezeu-umanităţii,* unirea *profundă* şi liberă a dumnezeiescului şi a umanului. Istoria a fost prestabilită mai întâi în *Sophia* ca şi existenţă ideală a lumii create, fiind restaurată pentru a doua oară în imaginea Dumnezeu-umană a lui Hristos. Mai târziu a trebuit să se împrăştie peste întreaga lume. În aceasta constă esenţa istoriei creştine. Aici se repetă un ritm *triplu*. Umanitatea trebuie să decadă din unitate, trebuie să treacă din nou prin abisul afirmării de sine printr-o voinţă de sine astfel încât prin comemorarea zilelor existente să se dobândească cea mai perfectă Dumnezeu-umanitate, atunci când Dumnezeu va fi totul în toţi şi Împărăţia perfectă a cerurilor lui Dumnezeu se va instaura pe pământ astfel încât se va realiza *„plinătatea vieţii naturale unită prin Hristos cu plinătatea lui Dumnezeu.”*

Ideile primare ale lui Soloviov îşi primesc dezvoltarea lor extensivă în idea Împărăţiei lui Dumnezeu. Această „împărăţie” trebuie să fie *„plinătatea”* vieţii umane astfel încât întreaga viaţă umană indiferent cât de limitată este trebuie să intre într-o sinteză culminantă a lumii. Nimic nu poate fi exclus ca fiind nevrednic. Totul va fi sfinţit. Prin urmare pentru Soloviov viitorul va fi trasat prin culori pământeşti strălucitoare. Împărăţia pregătită nouă de secole se dovedeşte a fi, cel puţin în descrierea lui Soloviov, un stat pământesc condus de un ţar pământesc, de un pământesc mare preot şi de un profet pământesc. Soloviov a finalizat această perioadă şi a conclus că tocmai acestei împărăţii i s-a promis că nu va avea nici un sfârşit. Soloviov este în deplin acord cu teoreticienii idealului socialist ateu, deasemenea el aşteptând depăşirea lipsei de armonie a vieţii aici şi nu acolo dincolo de orizontul istoric, printre luminile Tatălui. Ca şi ei Soloviov credea în cele din urmă în „fluxul natural al lucrurilor,” în legile stabile ale dezvoltării iminente a lumii, „ceea mai bună dintre toate lumile posibile.”

II.

Adeseori Soloviov a fost acuzat de panteism. *Proton psendos*-ul sistemului său religios şi filosofic nu constă în acest lucru. Limita dintre etern, anarhic şi creat, dintre absolut şi final nu a fost niciodată ştearsă din conştiinţa sa. El a accentuat frecvent chiar cu exagerare opoziţia acestor principii. Fluxul primar al viziunii acestei lumi constă în cu totul altceva, în *lipsa totală de tragedie* în percepţia religioasă despre viaţă. Soloviov percepea păcatul mult prea îngust, doar în mintea sa. Lui nu i se părea necesar să spargă continuitatea ordinii naturale cu scopul de a o depăşii. Lumea era construită de el sub forma unui maniheism construit la nivel ideal, ascultând precis de legile ireproşabile oferite de un Creator atotputernic şi înţelept. Pentru acest motiv a fost atras de ipoteza evoluţionară şi s-a folosit de ea pentru a dovedii Învierea lui Hristos, *necesitatea ei şi consecvent realitatea ei.* „Pentru el natura aşteaptă şi decade."

Dualismul moral al binelui şi al răului a fost perceput de el mult prea abstract. Soloviov nu simţea nevoia unei „Sodome ideale." Ispitele şi seducţiile îi păreau doar un fel de momente necesare pentru realizarea libertăţii, pentru un fel de irezistibilitate care pentru el era conferită prin raţiunea de a exista, voinţei eterne a lui Dumnezeu. Personalităţile umane concrete dispar în faţa triumfului inevitabil al transformării generale. Întreaga atenţie a fost transferată pe formele abstracte ale unei fiinţe sociale şi cosmice. Lucrul cel mai valabil pentru Soloviov era combinaţia Bisericilor reprezentând un fel de unire formală pentru toate din ele sub o singură autoritate teocratică. Aceasta era mai importantă decât mântuirea unui suflet individual neliniştit şi amar. *Idea devenise mai importantă decât persoana.*

Este necesar să facem o demarcaţie – ceea ce a fost spus despre Soloviov se referă doar la prima perioadă a vieţii sale. În ultimi anii el a trecut printr-o criză religioasă destul de dificilă şi prin focul purificator prin care au fost

arse toate utopiile teocratice şi cele gnostice. El nu a simţit doar ascuţimea unui fel de aşchie păcătoasă împungând un suflet păcătos ci a simţit şi realitatea şi independenţa răului ca şi un principiu cosmic. El a simţit pulsul catastrofic al istoriei şi în loc să vadă o Împărăţie a Cerurilor acum şi a aici el a văzut „sfârşitul istoriei" – Judecata de apoi şi a doua venire a lui Hristos.

„Toată marea materie *pământească* se va disipa precum fumul" – întru această descoperire a explodat viaţa sa pământească.

III

Soloviov, Tolstoi şi Dostoievski sunt înainte mergătorii şi profeţii perioadei unei noi creşteri religioase în care după câteva decade de peregrinări ateiste şi teomahe, gândirea rusă a intrat întru începutul epocii prezente. „Noua conştiinţă religioasă" a ridicat „praful mişcării de eliberare" când se pare că speranţe ascunse şi nutrite din interior au fost pe punctul de a se realiza – situaţia era favorabilă apariţiei utopiilor. În aşteptarea exercitată de conştiinţă, „revoluţia rusă" – o mişcare cu origini politice şi social economice precum şi în conţinutul imediat – s-au dezvoltat dimensiuni cu o dislocaţie apocaliptică. Este vorba mai mult de un fel de apocalipsă milenaristă senzuală care nu mai percepea limitele, un fel de hiat între „aici" şi „acolo," un „oraş ardent care se recupera," dar un oraş specific lui *aici* şi *acum*. Unificarea liberă ideală a fost repetată aici din nou în alte forme dimpreună cu tot farmecul şi seducţia ei. *Totul* trebuia să fie *religios*, pentru a percepe *plinătatea* vieţii umane, *corporală şi carnală* – pentru „căutătorii de Dumnezeu" acest postulat a devenit o datorie – combinarea creştinismului „păgân" cu creştinismul „istoric" al Bisericii nu înseamnă nimic mai mult sau mai puţin decât a combina pe un Pan aflat pe moarte cu Hristosul înviat. Se pare că epoca celui de al treilea testament, cel a Împărăţiei mistice a Duhului se afla deja la uşă. Trebuie

combinat adevărul naturalismului senzual de sorginte elenă cu adevărul spiritualismului ascetic, libertatea şi sanctitatea cărnii cu libertatea şi sanctitatea duhului. Soloviov aştepta *statul* religios ideal, Merzhkovski, Grippus, Minski, Viacheslav, Ivanov, Sventsitski, toţi credeau într-un fel de societate anarhică „beată de Dumnezeu" (*Gottgetrunken*). Aceasta şi altele sunt identice – cerul pe pământ. „Mai există ceva, încă un efort al binelui – a strigat unul din marii reprezentativi ai acestui curent, Sventsistki – timp în care ultimul mormânt ceresc se va rupe, lumea va tremura ca un fel de persoană bolnavă aflată pe moarte şi imediat va răsări un nou cer peste un pământ nou, frumos, incoruptibil şi etern.

Gândirea religioasă se mişcă aici complet întru limitele ideii de Împărăţie dumnezeiască a lui Dumnezeu pe pământ: „comunitatea creştină ocupă locul unei societăţi socialiste sau a unei democraţii anterioare ideale specifică unor sisteme extra religioase socio-istorice. Subiectul dorinţei la fel ca mai înainte este un *sistem* sau un fel de ordine prin sine. Acest lucru are loc în ciuda faptului că problema personalităţii se pune cu putere, în ciuda entuziasmului sectelor mistice religioase extra-bisericeşti. În ciuda sentimentului crescând al tragediei lumii, „viaţa" – spune Sventsistki, „nu este o coardă armonică ci o disonanţă furtunoasă ce străbate sufletele." Refuzul de a *„conceptualiza istoria la nivel religios"* în conformitate cu el nu este nimic altceva decât „cea mai absolută respingere a lui Dumnezeu," deoarece Dumnezeu nu poate crea o lume lipsită de integritate, fără de nici un simţ, ca şi un calidoscop neasortat sau ca şi un episodic incoerent. Fie că istoria „este creşterea organică a cosmosului" sau nu mai există Dumnezeu.

Astfel restaurarea unei armonii universale distruse umbreşte problema iluminismului şi mântuirea sufletelor individuale.

Motivul pentru aceasta este clar: un semn egal s-a pus între *sensul* lumii şi *raţionalitatea* ei. Raţionalitatea este măsurată de o scală umană finită. Raţionalitatea

istoriei este identică cu regularitatea ei, mai precis propria-i logică întru limitele logicii „aristotelismului” uman. „Comprehensiunea religioasă a vieţii” se transformă într-una din variabilele teoriei progresului la fel cum şi diferenţa dintre raţiunea umană şi cea a Raţiunii dumnezeieşti este numai calitativă la fel ca şi între final şi etern şi întru limitele unei scheme fragile a cunoaşterii umane este prinsă şi inserată întreaga taină a Înţelepciunii lui Dumnezeu.

Depăşirea limitării raţionale a conştiinţei religioase a fost posibilă numai şi numai printr-o analiză filosofică sistematică a problemei istorice şi la fel cum rezultatul a condus în spre o intensificare în punerea problemei relaţiilor mutuale de cunoaştere şi adevăr, în alte cuvinte Înţelepciunea Dumnezeiască ascunsă de secole şi înţelepciunea umană. Principala valoare filosofică rusă a „căutătorilor de Dumnezeu” implică ridicarea clară a problemei cu privire la esenţa înţelegerii religioase a istoriei, în revelarea antinomiilor care sunt inevitabil prezente în ea.

IV

„Pentru a înţelege motivul a tot ceea ce există, pentru a înţelege egal fiecare fir de iarbă din câmpie şi fiecare stea din cer este un lucru accesibil numai atotştiinţei lui Dumnezeu,” scria S. N. Bulgakov în 1902 (pe atunci profesor de economie politcă, acum deasemenea şi protopop). Pentru noi, evenimentele individuale atât cele ale vieţilor noastre cât şi cele ale istoriei vor rămâne iraţionale pentru totdeauna. Pentru acţiunea morală „încrederea că progresul va fi realizat de o necesitate mecanică” este lipsită de necesitate şi superfluă. Legea morală nu are nevoie de cârje! Această lege nu garantează *cunoaşterea*, ci doar o credinţă îndrăzneaţă care trebuie să stea la baza vieţii. În alte cuvinte, o semnificaţie care defineşte şi direcţionează nu trebuie să aparţină unui sistem ideal care stă undeva *înainte*, întru limitele

perspectivei istorice, ci întru norme extra temporale şi eterne, postulatelor morale absolute.

Istoria poate fi examinată în două feluri: fie că o privim ca şi un proces care conduce la dobândirea a ceva limitat, orişicum, o istorie încă imanentă, ţelul ei fiind obţinut prin „forţă;" sau „să privim dincolo de om şi dincolo de limitele acestei lumi dimpreună cu supra-ţelul ei istoric": atunci „în faţa veşniciei toate valorile istorice vor păli şi se vor pierde sau vor fi reevaluate radical." „Lumea se maturizează pentru transformarea ei printr-o forţă creativă dumnezeiască." Istoria este în întregime o afacere aparţinând voinţei şi atotputerii Tatălui ceresc." Ţelul ei pentru om este imposibil de atins şi împlinit. Bulgakov desemnează aceste puncte de vedere ca fiind un fel de *milenarism* şi un fel de *eshatologie.* Milenarismul este pasiv, determinist, determinarea strictă a tot ceea ce are loc în istorie, „soarta regularităţii" – iată cea mai înaltă regularitate a lui. „Istoria este privită aici ca şi o formă prescurtată a idealurilor şi descoperirilor. Nu mai rămâne nici un loc liber pentru o personalitate umană liberă." Aşa este ideologia marxismului, aşa este fatalismul musulman, aşa sunt profeţii apocaliptici neiudaici. De aceasta se leagă abstractul milenarismului ideilor şi al revelaţiilor: întotdeauna nu este o problemă de acte concrete, de epoci specifice, ci mai mult de tipuri şi scheme, despre viitor în general – deoarece totul se aseamănă cu totul în general şi astfel se repetă. Eshatologia este în esenţă transcendentă. Trăieşte cu gândul la altă lume şi nu priveşte venirea plecării din aceasta de aici. Prin urmare eshatologia constă într-un plan religios şi metafizic distinct – calea providenţei este lipsită de măsură căilor omului. Ceea ce este acolo nu se aseamănă cu ceea ce este aici. Răul este resimţit aici ca şi o forţă reală care se afirmă pe sine, afirmă lumea şi procesul istoric – la fel cu o tragedie metafizică reală. Răul trece dincolo de limitele istoriei empirice. „Pentru creştini" spune V. F. Ern, afirmaţie ce se apropie mult de ce susţine S. N. Bulgakov, „viitorul nu este un proces cultural al lumii specific unei creşteri graduale a tuturor valorilor, ci *o poză*

catastrofală de explozii crescânde; în cele din urmă, ultima explozie, ultimul efort – şi mai pe urmă finalul *acestei* lumi – fiind începutul unei absolute Împărăţii a lui Dumnezeu, *noi* şi *eterne.*" „Va venii ziua când lumea veche va pierii în tunetul şi fulgerul ultimei mari Judecăţii de Apoi. Îngerii vor sufla din trâmbiţe, cerurile se vor roti ca şi un sul, Timpul va dispare, *Moartea* va fi învinsă şi din flacăra transformării se va ridica un *nou* pământ sub ceruri *noi*. *Atunci această lume nu va mai fi."*

În această perspectivă este clar că este necesar „să adunăm o comoară" nu pe pământ unde totul este coruptibil, ci în ceruri. Traducând acest lucru în limbajul zilnic, trebuie să spunem că valoarea nu constă în acest fel sau în celălalt fel de existenţă empirică, ci numai în sufletul uman. Medota evaluării se schimbă: primul, timpul cronologic, este înlocuit de timpul extra temporal atunci când meritul împlinirilor istorice a fost definit de tipul de distanţă sub forma unui ţel ideal încununat – atunci verdictul este pronunţat, depinzând de conţinutul formelor încorporate întru formele oferite. Prin aceasta personalitatea este în cele din urmă extrasă de sub dominaţia timpului şi sorţii. Pentru toate timpurile şi pentru toţi oamenii, oamenii drepţi sunt posibili. Fiecare epocă este evaluată în şi prin sine. Fiecare epocă este măsurată de una şi aceiaşi măsură care în perspectiva istorică rămâne neschimbată de o normă morală, religioasă şi absolută.

Totuşi timpul există. Trăim în istorie. Deşi istoria nu ne oferă calea unei raţionalizări dureroase, ea nu poate fi „înţeleasă logic" fără a avea un sens etic – nu are nici un anumit sens dacă Dumnezeu nu ar conduce lumea. Acest sens nu poate fi obţinut, nu poate fi pe deplin epuizat de nici o definiţie umană. Astfel că întru adevăr se găseşte taina.

Astfel că problema sensului istoriei duce la întrebarea despre credinţă. *Istoria are un sens şi istoria este inaccesibilă, contrastantă.* Această antinomie este rezolvată când *un sens cognoscibil se distinge din sensul*

credinţei.

V

La baza opoziţiei cunoaşterii şi a credinţei stă o profundă contrazicere a libertăţii psihologice, etice şi metafizice. Mai este şi s-a exprimat N. A. Berdiaev cu atât de mult succes, dacă credinţa este „un lucru care descoperă *invizibilul,*" atunci cunoaşterea trebuie să fie numită „discernerea lucrurilor *vizibile.*" *„Cunoaşterea este obligatorie, iar credinţa este liberă."* „Cunoaşterea are caracterul forţatului şi al siguranţei," scrie Berdiaev, „în credinţă, în discernerea lucrurilor nevăzute, în liberul arbitru al altor lumi există un risc şi un pericol." În îndrăzneala credinţei omul pare că se aruncă într-un abis, se pare că riscă şi îşi trânteşte capul şi devine nemulţumit de tot ceea ce există. Cererile credinţei, garanţiile oferite de cunoaştere sunt reprezentate ca fiind similare cu dorinţa de a merge la bancă şi a intra apoi la jocurile de noroc văzând cărţile de joc de dinainte." Natura psihologică a credinţei a fost caracterizată de o faimoasă expresie a lui Tertulian: *„credo quia absurdum."* *Nevoia de a risca, de a fi de acord cu absurdul, de a renunţa la propria-i raţiune, de a juca totul la o carte şi apoi de a te arunca în abis,* ei bine numai acest fel de negare de sine şi sacrificiu de sine merge dincolo de ceea ce sunt limitele a „mult prea umanului." Ceea ce se descoperă este raţionalitatea lumii, nu raţionalitatea umană ci cea dumnezeiască, eternă şi cea mai înaltă. Iată cum formulează Berdiaev direcţia religioasă a conştiinţei: *„Cred în Dumnezeul meu." „Nu fiindcă existenţa Sa mi-a fost dovedită sunt eu forţat să-L accept, eu am garanţii din ceruri, ci fiindcă Îl iubesc."*

Cunoaşterea şi credinţa sunt reduse corespondent la ascultare şi vigilenţă. Numai prin credinţă ajungem la înţelegerea sensului ce stă în legătură vividă cu personalitatea cunoscătoare. Doar credinţa este un *eveniment* profund şi larg care taie viaţa. Cunoaşterea este

alunecoasă la suprafaţă. Idealul parţial al cunoaşterii ridică această suprafaţă la nivelul de normă: insistă pe o extra-realitate, pe „natura ideală” a cunoaşterii, prin faptul că cunoaşterea nu este un eveniment, că prin ea nu are loc un contact esenţial cu un anumit eveniment, că nu are loc nici un contact real cu realitatea, cu „alte lumi.” Întru adâncuri este simţit duhul înstrăinării, al răcelii, indiferenţei – atunci când adevărata credinţă este întotdeauna ardentă, întotdeauna iubire.

Acest lucru este descoperit cu cea mai mare claritate şi deplinătate a cercului gândirii în concepţia religioso-filosofică a părintelui P. A. Florenski în cartea sa *Stâlpul şi temelia adevărului.* Experienţa ortodoxului Teodosie „este fără îndoială cel mai semnificativ fapt în mişcarea religioasă rusă a timpurilor recente.” Aici se poate găsi o amestecare neobişnuită de erudiţie filosofică şi teologică, de putere şi flexibilitate dialectică amestecate cu o mare cantitate de introspecţii intuitive şi o adâncime de sentiment religios direct. „Trăirea experienţei religioase, ca şi unica metodă legală a cunoaşterii dogmei – astfel as dori să-mi motivez ţelul general al cărţii mele.” Aşa îşi începe părintele Florenski nota de introducere către cititor a cărţii sale. Întreaga sa carte a fost scrisă pe baza acestei „experienţe religioase vii” şi se întemeiază pe „date bazate pe experienţă,” la fel ca şi pe date ale experienţei Bisericii.

Idea primară a lui Florenski constă în această opoziţie a cunoaşterii raţionale şi a cunoaşterii duhovniceşti prin care se descoperă mai mult decât orice întoarcerea la cuvintele lui Hristos: *„Îţi mulţumesc Părinte că ai ascuns aceste cuvinte de cei înţelepţi şi bătrâni şi le-ai descoperit copiilor”*; *ἔκρυφας ταῦτα ἀπό σοφών καί ἀπεκάλυψας αὐτά νηπίοις* [Matei 11: 25]. „Adevărata înţelepciune umană, adevărata raţionalitate umană este insuficentă întru sine din moment ce este umană. În acelaşi timp „copilăria” intelectuală, lipsa de bogăţie intelectuală previne intrarea în împărăţia cerurilor, dovedindu-se a fii condiţia pentru a obţine cunoaşterea duhovnicească. Plinirea a toate este întru Iisus Hristos,

deoarece cunoaşterea este dobândită întru El şi prin El." Pentru acest motiv „printre cei care sunt născuţi din femeie nu este nici unul mai mare decât Ioan Botezătorul; totuşi cel mai mic în împărăţia cerurilor este mai mare decât el"; „οὐκ ἐγήγερεται ἐν γεννητοίς γυναικών μείζων Ἰ ωάννου τοῦ. Ὁ δέ μικρότερος ἐν τή βασιλεία τών ούρανών μείζών αύτοῦ έστιν. (Matei 11: 11).

Pentru raţiunea umană cunoaşterea adevărului, la fel ca şi descoperirea unei veridicităţi indiscutabile este indefinit inaccesibilă şi unicul rezultat este un fel de duh sceptic, o negare a oricărei confirmări. În plan psihologic aceasta nu este deloc acea *ataraxia,* nu este acel „calm adânc ce refuză tot ceea ce este exprimat de duh" ci este mai mult o intolerabilă luptă duhovnicească printre necunoscute, „un fel de *ţipăt* filosofic lipsit de articulaţie," o tortură cu adevărat înflăcărată. Calea de ieşire constă numai în credinţă; pentru acest motiv este necesar să negăm prerechizitele *dogmatice*, din moment ce „autenticul nu poate rezulta din lipsa de autentic." „Cel care nu vrea sa-şi distrugă sufletul, fie ca el să locuiască în gheenă, întru focul inexahustibil de din afară, „unde viermele nu doarme şi focul este pururea răzător": *„ὁπου ὁ σκώλιξ ού τελευτά καί το πῦρ οὔ σβέννυται.* (Marcu 9: 44, 46, 48). Astfel au acţionat arienii ispitind prin incomprehensibilitatea raţională crezul de la Nicea punând în practică o lipsă de sens a lui *omoousios.* S-au auzit zbierăte pline de reproş din partea lui Eunomie la adresa Părinţilor Capadocieni, Sfântul Vasile şi Sfântul Grigorie de Nyssa: „Voi îndrăzniţi să învăţaţi şi să gândiţi imposibilul." Iată o expresie tipică ispitei raţionale în faţa unui Adevăr revelat, o expresie a *celor mai rele* forme de ateism, un fel de credinţă raţională. Aici, lipsa de cunoaştere a „lucrurilor cognoscibile" se maschează ipocrit – este recunoscută existenţa lui Dumnezeu, dar este respinsă chiar esenţa Lui – „imposibilitatea de a fi cunoscut." Este necesar să *credem* în ciuda mofturilor raţiunii," mai mult decât orice fiindcă *mai presus de toate* raţiunea se împotriveşte oricărei afirmări a credinţei. „Plin

de sânge voi mărturisii în plină tensiune: *Credo quia absurdum est.* Nimic, nu vreau nimic pentru mine – nu vreau nici măcar raţiune. Tu singur – doar Tu. *Dic animae meae: Salus et Ego sum! Dar mai presus de orice facă-se voia Ta!"* „Este necesar să ne aşezăm pe un pământ nou pe care numai este nici un fel de urmă. Nici nu ştim dacă un astfel de pământ există. Nu ştim nici măcar dacă binecuvântările pe care le căutăm se află afară din domeniul cunoaşterii corporale: deoarece a fost spus: „Ceea ce ochiul nu a văzut şi urechea nu a auzit şi nici nu au intrat la inima omului"; *`Α όφθαλμός ούκ εϊδεν καί οΰσ είδεν καί οΰς ούκ ήκουσεν καί έπί καεδίαν άνθρώπου ούκ άνέβη* (1 Corinteni 2:9; vezi Isaia. 64:4). „Pentru a veni la Adevăr trebuie să ne respingem pe noi înşine, trebuie să ieşim din noi; acest lucru este total imposibil pentru noi," „dar Dumnezeul lui Avraam, Isaac şi Iacob şi nu dumnezeul filosofilor şi al scolasticilor," după cum scria Pascal s-a pogorât la noi, a venit la noi pe noapte, ne-a luat de mână şi ne-a condus într-un mod în care noi nici nu nădăjduiam. „La oameni acest lucru este imposibil, dar la Dumnezeu totul este cu putinţă"!; *Παρά άντρώποις τούτο άδΰνατΰν έστιν, παρά δέ θεώ πάντα δυδατά.* (Matei 19: 26 vezi Marcu 10: 27). „Nici intuiţia şi nici discursul nu pot oferii cunoaşterea Adevărului. Adevărul se ridică în suflet din revelaţia *liberă* a Triipostasului Adevărului, din vizita în suflet a Duhului Sfânt. Calea în spre dobândirea Duhului este calea activităţii inteligente, a vieţii duhovniceşti lăuntrice. *Filosofia creştină* este „filosofia activităţii *personale şi creatoare*."

Bazaţi pe conţinutul iluminării Duhului, revelaţiile religioase nu au fost aşezate definitiv într-o schemă logică. Ele sunt antinomice, incomprehensibile lumii lăuntrice a gândirii. În faptul de a fii incomprehensibile, ele permit întregi arii de dogme religioase astfel descoperindu-ne *păcatul nostru, slăbiciunea noastă.* Numai fiindcă dogma este de necuprins cu mintea este posibil să, de fapt posibil în cele din urmă, să credem. Dacă dogmele ar fi comprehensibile, „nu am crede şi nu ne-am curăţii ca să

facem fapte bune – pentru nici un motiv în special: „totul ne-ar fi uşor şi simplu în termenii unei *accesibilităţi generale."* Florenski arată prezenţa reală a „antinomiilor dogmatice" la Sfântul Apostol Pavel. Aceste „contradicţii" aparente viziunii lipsite de iluminare sunt transformate într-un întreg privirii purtătoare de duh. Cel mai clar exemplu este dogma eshatologică: dacă începem de la conceptul de Dumnezeu ca şi iubire, „atunci *imposibilitatea mântuirii generale* devine *posibilă."* Ideile de *iertare* şi *pedeapsă* se sugerează una pe alta inevitabil şi în acelaşi timp se exclud una pe alta. Este dincolo de orice îndoială că va exista un foc veşnic – că cunoaşterea Adevărului şi contactul *cu El poate* să existe numai în libertate. Ceea ce va fi restaurat în general – apokatastasis – se va produce prin sine fiindcă Dumnezeu este iubire. *Ta eschata* se descoperă numai în credinţă.

Credinţa nu este numai un stadiu trecător şi zburător în sufletul uman, ci un stadiu constant şi un *tonos* definit, *integritatea* sau *fecioria* sufletului. Acest stadiu al ordinii duhovniceşti este subiectul unei definiţii formale sau logice. *„Nu există o înţelegere a* îmbisericirii, dar ea *există totuşi.* Pentru fiecare membru al Bisericii viaţa Bisericii este cel mai tangibil şi definit lucru pe care îl ştie." Acest fel de fi vag al îmbisericirii, elusivitatea termenilor săi logici nu dovedeşte că îmbisericirea *este viaţă,* o formă nouă şi particulară oferită oamenilor." Este oare posibil să punem trupul lui Hristos, *„plinătatea* din toate prin toţi"; *ήτις έστίν τό σώμα αὕτου, τό πλήρομα τού τά πάντα έν πάσιν πληροθμένου.* (Efeseni 1: 23), în sicriul îngust al definiţiilor logice?" Cu privire la acest lucru cunoaşterea adevărului este deasemenea viaţă *adevărată.*

A cunoaşte Adevărul în sensul cel mai genuin şi cel mai adânc nu înseamnă a copia sau a reflecta pasiv în conştiinţa cuiva ceva care stă afară din fiinţa lui sau ceva care este străin şi indiferent. *A cunoaşte adevărul înseamnă* a *devenii adevărat*, a-ţi realiza idealul, a realiza scopul dumnezeiesc sau după cum a spus V. F. Ern, a găsi şi clarifica „imaginea Sofiei," a găsi „locul genuin al cuiva

în univers şi al găsi pe Dumnezeu.” „Adevărul” după cum spune el, „poate fi dobândit de om prin faptul că omul este în locul Adevărului, astfel încât el este imaginea lui Dumnezeu şi lui îi este accesibilă o creştere continuă şi fără sfârşit în realizarea ideii eterne a fiinţei sale. Singura cale spre adevărata cunoaştere este calea unei devoţiuni creştine lipsite de sine. Numai cel care îşi va descoperii „persona lăuntrică” care va devenii ceea ce a fost menit pentru el de tainica voinţă a lui Dumnezeu şi ceea ce ar fi fost el dacă nu ar fi existat cădere, numai un astfel de om poate cunoaşte Adevărul.

VI

Acestea sunt maximele împliniri ale gândirii filosofice şi religioase ruse.

Începând cu procesul unei sinteze religioase atot-îmbăţişătoare, primirea şi sfinţirea vieţii în prezentul ei, într-o formă oferită empiric se termină cu o respingere completă a lumii şi a tot ceea ce este „liniştit” întru ea şi mai mult în ceea ce este împlinit nu în numele unei respingeri semnificative morale a „lumii” ci în numele lipsei sale de preţ depline. Lupta cu răul este transferată pe un nou plan: răul perceput la nivel religios se distinge de ceea ce este perceput ca fiind rău întru limitele vieţii „naturale”: am văzut că cunoaşterea, înţelepciunea sunt un rău condamnat de judecata credinţei. În adâncurile conştiinţei religioase o trăsătură morală duhovnicească este împlinită: renunţarea *la propria* raţiune, *„înţelegerea”* ei – primul pas; *revelaţia* – conţinutul ei.

La început se resimte sentimentul elementului dumnezeiesc întru raţiunea umană. În introspecţia finală se află mărturisirea deşertăciunii înţelepciunii umane. „Vorbim despre înţelepciunea lui Dumnezeu ca şi de o taină, *chiar* şi *înţelepciunea* a fost rânduită de Dumnezeu înaintea tuturor vecilor spre mărirea noastră.” Dumnezeu ni le-a descoperit *acestea* prin Duhul deoarece „Duhul

pătrunde prin toate lucrurile, chiar şi întru adâncurile lui Dumnezeu.” *Ἀλλά λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μιστιρίω τήν ἀποκεκρυμένην, ήν προώρισεν ό θεός πρό τών αϊώνων εις δόξαν ήμών ... ήμιν δέ ἀπεκάλιψεν ό θεός διά τοῦ πνευματος. Το γάρ πνεῦμα πάντα ἐραυνά καί τα Βαθη τοῦ θεοῦ.* (1 Corinteni 2:7 şi 10).

Suntem cât se poate de departe de a atribui o semnificaţie absolută a veridicităţii canonice a rezultatelor şi realizărilor luptei religioase ruseşti. Este necesar să recunoaştem noua cale aleasă. Este calea adevărată. Puterea ei nu constă în afirmarea de sine a cunoaşterii logice, ci în smerirea şi renunţarea de sine în faţa tainei lui Dumnezeu şi în setea de activitate duhovnicească. Fără a risca a face o greşeală, este posibil să spunem că fără îndoială gândirea teologică ortodoxă a primit cel puţin o lecţie de la acest proces de căutare şi de luptă: ca şi model şi sursă de inspiraţie, speculaţia creştină nu trebuie să ia acele cuvinte inspirate de binecuvântatul evanghelist Ioan Teologul prin care binecuvântata gândire patristică a primei epoci creştine a fost inspirată, ci trebuie să ia cuvinte mult mai elementare care se apropie mai mult de forţele elementare ale creaţiei căzute şi care au fost scrise de apostol Bisericii din Corint. Întru înălţimile cunoaşterii dumnezeieşti se simte şi se percepe Logosul şi se descoperă cunoaşterea dumnezeiască. A începe viaţa de pe astfel de înălţimi este dincolo de puterea şi tăria cunoaşterii dumnezeieşti şi nu este un lucru lipsit de pericol. Mai întâi de orice trebuie să existe conştiinţa pocăinţei şi slăbiciunea înţelegerii ei, tremuratul în faţa tainei.

Scris este: „Înţelepciunea înţelepţilor lor va pieri şi judecata discernământului lor se va ascunde”: *καί άπολώ τήν σοφίών καί τήν σύνεσιν τών σινετών κρύψω.* (Isaia 29: 14), „deoarece scris este, Eu vor distruge înţelepciunea înţelepţilor şi voi nimicnicii priceperea celor ştiutori” „fiindcă nebunia lui Dumnezeu este mai înţeleaptă decât înţelepciunea omului şi slăbiciunea lui Dumnezeu este mai puternică decât omul”; *γέγραπται γάρ, ΄Απολώ τήν σοφίαν*

τών σοφών και τήν σΰνεσιν τών συνετών άθετήσω, ότι τό μωρόν τοΰ θεοΰ σοφώτερον τών αντρώπων έστίν καί τό άσθενές τοΰ θεοΰ ισχυρότερον τών άνθρώπων. (1 Corinteni 1: 19 şi 25).

Traducere din rusă de
Roberta Reeder

OBOSEALA DUHULUI

Despre cartea Părintelui Pavel Florenski *Stâlpul şi Temelia Adevărului*

Este destul de dificil să vorbim despre cartea Părintelui Pavel Florenski [*Stolp i utverzhdenie istiny; Stâlpul şi Temelia Adevărului*] – acest lucru presupune să vorbim despre autor şi despre calea sa religioasă. Cartea părintelui Florenski este deliberat şi continent subiectivă. Nu este întâmplător faptul că şi-a ales o formă semi-biografică sau un fel de epistolă prietenească pentru a se exprima. Acest lucru nu este un truc literar. Este vorba despre tonalitatea genului său duhovnicesc – i se potriveşte părintelui Florenski să teologhisească în acest fel prin intermediul scrisorilor către un prieten. Patosul intimităţii, patosul egotismului psihologic este mult prea puternic pentru el – este mult prea puternică nevoia pentru legături şi relaţii personale. El vorbeşte mult despre „îmbisericire" şi despre comunitate [*sobornost*], dar găsim prea puţine despre comunitate în cartea sa. În reflecţiile sale se poate simţii izolare, solitudine. El caută o cale de scăpare din această singurătate apăsătoare prin prietenie. Pentru el deplinătatea comunităţii este rezolvată în această multitudine de legături intime prieteneşti. Legătura indisolubilă a prieteniei personale înlocuieşte la nivel psihologic comunitatea. El trăieşte într-un fel de colţ umil şi vrea să trăiască în acest mod, într-o fel de închisoare estetică. El părăseşte împrejurările şi conjuncturile tragice ale vieţii şi se ascunde într-o celulă îngustă dar confortabilă. Aici el alege florile binemirositoare şi aromate ale vieţii. Uneori părintele

Florenski trăieşte într-o lume frântă, într-un „asindeton” invincibil.

Pentru el timpul înseamnă tânjire şi nu acţiune – timpul se extinde şi se tot extinde, purtând şi întinzând sufletul. Părintele Florenski înţelege dinamismul dar nu şi istoria. Nu înţelege timpul istoric concret şi creativ în care anumite lucruri nu sunt înţelese dar sunt totuşi împlinite. În aceasta constă soluţia subiectivismului său. El nu simte ritmul istoriei Bisericii. Lui Florenski i s-a reproşat că are o predilecţie în spre *teologumene,* în spre anumite opinii teologice particulare. De fapt el şi-a dezvoltat un fel de gust teologic direcţionat mai mult în spre *teologumene* decât în spre dogme. Pentru el dogma este mult prea bombastică şi astfel se pare că preferă şoapta vagă a opiniilor personale. În cartea sa părintele Florenski vorbeşte mai presus de orice de experienţe – nu numai de experienţa personală ci expres despre experienţa personală. Adevărat, el se resemnează şi renunţă la propria-i opinie. Ar voi să nu mai spună nimic despre sine, nimic de la sine ci doar să conveargă şi să parafrazeze ceea ce este general şi ceea ce aparţine Bisericii ca şi întreg. În realitate el vorbeşte de la şi despre sine. Devine subiectiv chiar şi atunci când voieşte să fie obiectiv.

Acest lucru este exprimat cu o forţă completă în atitudinea sa cu privire la tradiţia Bisericii. Recunoaşte că îşi alege şi selectează propriile aluzii şi exemple. El reproşează trecutului Bisericii nu ca şi un istoric ci ca şi un arheologist. Trecutul se frânge pentru el în enorm de multe monumente de antichitate printre care el umblă la fel ca şi într-un muzeu. Sulul tradiţiei Bisericii se roteşte în sus. El nu distinge epocile. Perspectiva istorică pentru el nu este reală. Pentru el întreaga Tradiţie este o singură tablă – un simbol al staticismului. Aluziile istorice ale părintelui Florenski sunt întotdeauna hazardate şi arbitrare. Cu un anumit estetism ascetic el îşi confiscă propria-i ciudă teologică. Pentru el toate problemele de criticism istoric nu mai sunt importante. El face o aluzie uşoară la mărturii lipsite de autenticitate şi îl consideră pe

pseudo-Dionisie ca pe Sfântul Areopagit. El nu cercetează niciodată. Face numai selecţii. Rămâne tăcut – acest lucru este cât se poate de tipic pentru el. Pentru acest motiv cartea lui pare atât de specială. Această carte are selecţii personale. Mai întâi şi mai mult decât toate el este autorul care devine aparent întru ea.

Părintele Florenski îşi începe cartea cu o scrisoare cu privire la subiectul îndoielii. Calea spre adevăr începe prin disperare, începe printr-un foc Pyrrhic. Acesta este un labirint nesfârşit şi dureros şi undeva dintr-o dată răsare fulgerul Revelaţiei. Rămâne neclar despre ce fel de cale vorbeşte părintele Florenski. Vorbeşte el oare despre tragedia gândirii unui necredincios? Portretizează el oare dialectica conştiinţei creştine? În orice caz, el pune întrebarea într-un astfel de fel încât cel mai important lucru este să convingă şi să fie mântuit de îndoială. Este inevitabil pentru om să vină la Dumnezeu prin îndoială şi deziluzie şi aici pe pământ să treacă prin purgatoriu şi prin torturile iadului. Pentru părintele Florenski toată gnoseologia religioasă este redusă la problema întoarcerii. Nu există o gnoseologie reală pentru el. Se limitează la negativ. Nu merge mai departe de o prolegomenă: cum este oare posibilă cunoaşterea? Apare o contradicţie în discuţiile părintelui Florenski: *psihologia sa nu corespunde ontologiei sale.* De fapt cum pot oare coincide antinomismul şi ontologia? Cum poate pyrrhonismul să fie combinat cu platonismul – în special cu interpretarea pe care o oferă Florenski teoriei ideilor din studiul său: *„Smysl idealizma”* [„Înţelesul idealismului”] (1915). Rămâne neclar şi incomprehensibil de ce calea spre cunoaştere este atât de antinomică şi de jalnică dacă lumea este la baza ei „sofianică” şi „Sofia” – după definiţia părintelui Florenski – este *„sistemul* ipostatic de a pacifica gândurile lui Dumnezeu.” Cum este posibil ca acest fel de antinomism să exprime taina ultimă a gândirii din moment ce lumea este creată întru Înţelepciune, întru Sofia şi este revelaţia înţeleaptă a lui Dumnezeu. Învăţăturile despre păcat nu rezolvă acest lucru *a priori.* Pentru părintele

Florenski nu doar conştiinţa păcătoşeniei este dual㠖 gândurile în general fluctuează în special între antonime şi contradicţii. Conştiinţa creştină este deasemenea antinomică, adevărul însuşi este antinomic – „adevărul este antinomie.” Pentru părintele Florenski acest lucru înseamnă nu doar lipsa de măsură a experienţei religioase şi a schemelor raţionale ci şi imposibilitatea raţiunii de a face o selecţie între „da” şi „nu.” Impresia care se creează este că numai în gândire nu există rădăcini sofianice, că conştiinţa creştină rămâne captivă şi otrăvită de ignoranţă. Într-un fel destul de ciudat, în capitolul despre Sofia, Părintele Florenski uită în întregime de antinomii. Mai mult, lumea i se descoperă ca şi un sistem al raţiunii. Dacă în culminarea finală antinomiile se rezolvă sau cel puţin rămân într-o balanţă eternă, această balanţă nu a fost încă dobândită de conştiinţa Bisericii. Astfel că lupta cu raţionalismul îl aduce pe părintele Florenski la simbolismul din dogmatici. De aici înainte totul stă pe nisipuri mişcătoare. Pentru acest motiv este necesar să fim mântuiţi. Acest lucru nu se referă la calea individuală a fiecăruia ci la calea întregii Biserici.

Raţiunea este mântuită de îndoială prin cunoaşterea Treimii. Cu mare forţă părintele Florenski descoperă gândul speculativ al dogmei Trinitare ca fiind adevărul raţiunii. Într-un mod straniu el cumva trece peste întrupare şi din capitolele despre Treime el se mişcă imediat la învăţăturile despre Duhul Mângâietor. Această lipsă a capitolelor hristologice este particular evidentă şi expresivă în cartea părintelui Florenski. Imaginea lui Hristos, imaginea Dumnezeului-om ca un fel de umbră vagă se pierde în fundal. Pentru acest motiv este atât de puţină bucurie în cartea părintelui Pavel. Domnul a părăsit lumea. Pentru acest motiv părintele Florenski nu se bucură atât de mult de venirea Domului cât se pierde în aşteptarea Mângâietorului, în aşteptarea Duhului. Din nou, el nu se bucură de venirea Domului cât doreşte şi mai mult venirea Duhului. Mai mult el nu simte locuirea persistentă a Duhului în lume – autoritatea Bisericii conferită de Duhul

i se pare confuză şi pală. Revelaţia Duhului o simte selectiv dar nu şi „în viaţa zilnică a Bisericii.” Mântuirea nu a fost încă împlinită: „acel moment minunat a strălucit orbitor şi ... *ca şi* când nu ar fi existat. Lumea a rămas în întuneric, netrasnformată – numai deasupra razelor ei de dinaintea răsăritului lumea s-a iluminat, dar nu s-a încălzit. Inima doreşte fantasticul. Pentru acest motiv există atât de multă nefericire în istorie – o anumită lingoare l-a avut sub stăpânire şi întreg sufletul său s-a întins după un moment care nu a sosit. În lumea creştină există pentru părintele Florenski ceva congestionat şi asfixiant. Simpla cunoaştere a celui de al doilea ipostas nu eliberează lumea – din contră o încătuşează întru normalitate. Logosul este precis de „legea generală” a lumii. Pentru părintele Florenski revelaţia Logosului substanţiază ştiinţificul şi prin urmare frumuseţea şi libertatea lumii nu sunt descoperite conştiinţei creştine. Lumea creştină este o lume severă şi strictă, o lume a legii şi continuităţii – canopia harului ce va să vină nu a trecut. În Vechiul Testament am aşteptat doar Cuvântul astfel că în Noul aşteptăm pe Duhul – probabil că în Noul Duhul va apare la fel cum a apărut Logosul în Vechiul. Este neclar ce a însemnat pentru părintele Florenski Cincizecimea. Este o problemă nu numai de împlinire ci şi o nouă revelaţie, un al treilea testament. La sfârşitul lumii el nu aşteaptă a doua venire a lui Hristos ci revelaţia Duhului.

Rămâne indisputabil: dacă părintele Florenski nu simte absolutismul apariţiei Dumnezeului Noului Testament atunci nici întruparea Logosului nu-i satisface nădejdile. Este destul de ciudat că părintele Florenski nu l-a văzut pe Iisus ca fiind cel mai dulce, se pare că nu a observat Mângâietorul care deja a venit şi aşteaptă pe altul. Din nou şi aici contradicţiile puternice din viziunea sa devin extrem de evidente. Lumea nu a fost încă transformată, dar ea este deja în rădăcinile sale dumnezeiască. Din această strânsoare părintele Florenski intră în glorificare. Lingoarea sa este rezolvată în Sofia: „există obiectivitate, avem de a face cu Creaţia lui

Dumnezeu care este făcută de El. Nădejdea părintelui Florenski nu a fost că Domnul a venit şi Dumnezeu a fost făcut om ci faptul că din înseşi creaţie şi prin natură „creatura va pleca în spre viaţa lăuntrică trinitară.” În realitatea sa primară lumea, asemenea unei „mari fiinţe” este deja asemenea unei „a patra persoane,” un fel de al patrulea Ipostas. În învăţăturile despre Sofia, părintele Florenski nu tânjeşte la o reconciliere a contradicţiilor – imaginea Sofiei se divide şi apare în multe aspecte.

În aceasta învăţătura despre Sofia stă într-o slabă legătură cu imaginea lui Hristos. Părintele Florenski numeşte Sofia trupul lui Hristos voind să spună prin acest lucru „o esenţă creată, percepută ca şi Cuvântul dumnezeiesc.” Mai întâi de toate: Sofia precede în plinătatea şi realitatea ei orice timp istoric concret şi în al doilea rând: ceea mai înaltă revelaţie a Sofiei este văzută de părintele Florenski în Hristos şi nu în Maica Domnului. Există impresia că în Hristos părintele Florenski vede apariţia în avans a Duhului pe pământ, un fel de *pneumatophanie.* Pentru el acest lucru este un fel de prevestire genuină a unei epoci viitoare, începutul ultimului testament. În Fecioara el vede şi cinsteşte mai mult de orice apariţia Sofiei – mai mult decât Maica Domnului. Vorbeşte despre Dumnezeu-maternitate şi despre naşterea inefabilă doar în trecere, în epitete şi în propoziţii subordonate. În orice caz pentru el Maica Domnului se distinge întru cumva de Hristos. Vorbeşte destul de vag despre unirea celor două esenţe în Dumnezeul-om. Părintele Florenski vorbeşte mult despre genul duhovnicesc al misticismului Bisericii dintr-un aspect formal întru adunarea Duhului şi întru fecioria sufletului. În conţinutul său mistica sa nu este mistica lui Hristos. Este mistica unei creaţii originale, mistica fecioriei Sofiei. Pentru el chiar şi Biserica este realizarea înţelepciunii pre-existente mai mult decât revelaţia Dumnezeu-umanităţii. Pentru acest motiv el lasă istoria creştină pe un fel de nivel visător.

Este posibil să spunem că în conştiinţa părintelui

Florenski *augustinismul şi pelagianismul sunt întru câtva amestecate*: Patosul patologic al distanţei; credinţa în natura creaţiei. Un alt motiv caracteristic stă în legătură cu acest lucru: în esenţă umanitatea este zdruncinată primordial şi zguduită în numeroase tipuri incomensurabile.

Părintele Florenski şi-a dezvoltat această idee decisiv în remarcabilul său studiu: „Despre cele două tipuri de creştere" [în *Bogoslovskii Vestnik*, în Iulie August; 1906]. Fiecare din noi are calea sa primordială specifică. Părintele Florenski a aşezat fecioria lăuntrică mai presus de sfinţenia faptei. Este cea mai înaltă din „felurile" de viaţă duhovnicească ale Fecioarei. Florenski simte puternic problematica întoarcerii şi simte prea puţin patosul renaşterii. Nădăjduieşte în manifestarea sprijinului sofianic dar nu vorbeşte de înviere. În realitate nu este învierea cea în care i se descoperă ultima soartă a creaţiei. Este inclusă într-un fel de imanentism.

În literatura filosofico-religioasă rusă cartea părintelui Florenski ocupă un loc aparte. Este o carte vividă dar poate că slabă. Din contră există în ea ceva plângător şi monoton. Se poate simţii în ea cel mai mult laxitatea şi deziluzia. Este vorba de o carte de toamnă în care se resimte bucuria veştejirii: „Iubesc veştejirea luxuriantă a naturii." Motivele primăverii sunt amestecate aici într-un fel de vis fără de aripi. Cartea părintelui Florenski este mai presus de orice un document psihologic. Un document ce aparţine unei epoci ruseşti specifice. Acest lucru îi explică succesul psihologic. În copertele ei se cuprinde întreg conglomeratul secolului al nouăsprezecelea. Prin înţelesul ei duhovnicesc este o carte occidentală, o fiinţă a unui occidental care încearcă să se mântuiască în orient. Calitatea romantică tragică a culturii estice este mai aproape şi mult mai comprehensibilă pentru părintele Florenski decât problematicele tradiţiei ortodoxe. Cel mai puţin probabil este să vedem în Florenski restaurare ortodoxă, „o ortodoxie stilizată." Părintele Florenski nu a pătruns întru adâncurile ortodoxe.

El rămâne un străin în lumea ortodoxă încercând să absoarbă totul în plan estetic ca şi un străin.

Este posibil să vedem în părintele Florenski un alexandrin întârziat. În orice caz un om al epocii preniceene prin îngustimea sa şi prin non-comunalismului conştiinţei sale religioase. Florenski nu acceptă şi nu conţine deplinătatea istorică a Bisericii. El selectează din ea motive arhaice. Nu este interesat de tristeţea cenuşie a unui elenism aflat pe moarte. În Florenski se repetă soarta lui Origen: pentru ambii creştinismul este o religie a Logosului şi nu a lui Hristos. Întreaga arhitectonică a sistemului său filosofic şi religios se defineşte prin acest lucru. În Biserică sinteza exclusivităţii alexandrinismului a fost demult scoasă afară şi în consecinţă a fost de mult recuperată viziunea ei prin transformare. Florenski a voit din nou să descompună această sinteză şi să se întoarcă la ambiguitatea celui de la treilea secol. Această încercare de restaurare este menită eşecului. Pentru părintele Florenski calea duce la un *cul-de-sac*. Iată motivul tristeţii. Gândirea este distrusă de reverie şi visare. Cartea sa este o carte despre trecut, despre trecutul tragic al duhului rusesc care se reîntoarce la Biserică. Chipul Dumnezeului-om nu i s-a descoperit. Prin urmare calea creativă nu i s-a descoperit nici ea încă.

Traducere din rusă de
Roberta Reeder

DESPRE FILOSOFIA LUI CHARLES RENOUVIER

Acest an marchează a douăzecişicincea aniversare a morţii lui Renouvier. Este un filosof puţin cunoscut dincolo de graniţele Franţei. Se pare că doar în America ideile sale au fost creditate ca unul din factorii majori ce contribuie la compoziţia şi dezvoltarea pluralismului din această ţară. În Franţa, Renouvier a avut o mare influenţă. Până astăzi imaginea sa intimă nu a fost descifrată, moştenirea sa filosofică nu a fost asimilată şi valorizată în întreaga ei complexitate şi deplinătate. Un „neo-critic" kantian, după cum s-a definit el însuşi, în realitate, în patosul lăuntric

caracteristic cercetării sale, Renouvier era un gânditor religios. *Apriori*-ile metafizice i-au deranjat dar şi motivat gândirea începând de le prima trezire filosofică la ultimii ani ai vieţii sale. El şi-a construit şi reconstruit sistemul cu scopul de a-l rezolva. Nu este întâmplător faptul că în anul înainte de moartea sa Renouvier şi-a concluzionat calea sa printr-o încercare unică, teosofică, o sinteză religioso-metafizică.

Renouvier nu fost un filosof de şcoală. Nu a fost nici un lector. El nu s-a descoperit pe sine şi nu şi-a descoperit vocaţia filosofică într-o şcoală şi nu a făcut-o sub influenţa sau impresiile ei. A fost trezit la filosofie de St. Simonsim. Primele lucrări ale lui Renouvier au apărut în *New Encyclopedia* care ca şi o contrabalanţă a efectului distructiv al primei enciclopedii iluministe a fost publicată în anii treizeci şi în anii patruzeci de St. Simonists, Pierre Lereux şi J. Reineau. În anii săi din tinereţe Renouvier s-a implicat cu pasiune în lupta politică. Odată cu începerea celui de al doilea război mondial el s-a îngropat în munca lăuntrică şi s-a angajat în dezbaterea filosofică ca şi scriitor pentru propagarea tipărită a unei noi viziuni despre lume. Renouvier a desluşit întru sine noua chemare de predicator. A filosofat despre viaţă. Pentru el filosofia era o afacere de viaţă, practică. Cu privire la acest lucru el a rămas întotdeauna fiul acelei epoci visătoare când St. Simon, Compte, Fourier şi mulţi alţii visau la ziua reînnoirii totale a naturii umane pe baza unei viziuni de sinteză atotîmbăţişătoare a lumii. Despre o astfel de transformare a societăţii umane Renouvier a visat o viaţă întreagă – despre faptul că epoca prezentă de discordie umană va fii înlocuită de o epocă a păcii şi armoniei. Nu a crezut niciodată că organizarea socială va putea rezolva problema vieţii umane. Pentru acest motiv a reperat cuvintele apostolice: nu avem aici o cetate stătătoare căci noi căutăm spre cea viitoare. Perspectivele istorice şi cele pământeşti nu au putut satisface sau plinii curiozitatea sa cu privire la setea sa morală. Renouvier s-a considerat şi s-a chemat pe sine un umanist – dar întru „umanismul” său

exista o adâncime religioso-filosofică. Oribila taină a morţii a angajat şi neliniştit întotdeauna atenţia lui Renouvier. Din tinereţea sa a avut o frică neînvinsă despre moarte, despre trecerea ei prin viaţa personală şi pătrunderea ei prin personalitatea umană. Nu a fost niciodată capabil să creadă în distrugerea totală personalităţii; cu acest lucru nu s-a putut împăca deloc. S-a străduit să depăşească pragul morţii şi să afirme viaţa de după ea. A văzut o justificare reală pentru viaţa personală numai şi numai în imortalitatea personală. A crezut prin urmare în învierea finală, în restaurarea întregii deplinătăţi personale, a întregii vieţi personale – credea într-o apocatastază unică. Spera într-o altă lume, reînnoită şi renovată chiar şi în construcţia psihologică. Nădăjduia într-un cer şi un pământ nou. Avea un presentiment al sfârşitului acestei lumi, al sfârşitului istoriei şi dincolo de acestea o existenţă mai înaltă şi finală. Întru această lume orice adevăr va fi împlinit. Utopiile pământeşti au fost respinse de Renouvier. Dacă şi-a construit propria-i utopie a fost prin urmare una supra-creştină şi supra-pământească.

Renouvier a definit sfera evidenţei scolastice foarte îngust, a inclus cunoaşterea raţională întru limitele „conştiinţei" şi a limitat lumea la „fenomene" – a fost un „fenomenalist" logic. Mai mult decât atât el a insistat destul de puternic nu doar pe dreptul dar şi pe necesitatea de a trece dincolo de aceste limite. A trăi doar pentru o evidenţă singură nu este doar un lucru imposibil într-un plan logic ci chiar şi justificabil. Evidenţa slăbeşte şi taie într-o libertate creativă şi într-o activitate independentă a omului, îl robeşte şi taie în libertatea creativă a omului, îl robeşte şi îi ţine captivă personalitatea umană. Mai înaltă decât evidenţa (şi mult mai umană decât ea) – este credinţa, *la croayance.* Este descoperită şi justificată recunoaşterea genuină a omului, libertatea sa morală, valoarea lui de dincolo de efemer. Renouvier *confirmă primatul necondiţional al moralităţii din metafizică* şi făcând acest lucru nu face nimic altceva decât să-l repete pe Kant. Nu numai că îl repetă ci îl şi corectează. Pentru

Renouvier credinţa nu este doar un postulat moral ci şi propriul fel de introspecţie, intuiţie şi înţelegere supra-raţională. Pentru el, lumea crezurilor este probabil mult mai reală decât lumea evidenţei. Cu privire la acest lucru el îl repetă nu atât de mult pe Kant cât pe utopicii francezi socialişti care au contrastat credinţa creativă şi sistematică cu raţiunea analitică şi distructivă. În schimb, etica lui Renouvier este mai presus de orice o etică voinţei şi a acţiunii oferită în spre evaluare la fel ca şi în Kant. El nu-l urmează direct pe Kant purtând libertatea dincolo de limitele empirice în domeniul „caracterului înţelegător al minţii," ci mai mult îl confirmă în viaţa empirică ca şi un principiu imediat al întregii activităţi şi munci. După Renouvier omul este liber cu precădere în „caracterul său empiric"; pentru el este tocmai această libertate empirică a acţiunii persoanei care este factorul primar şi indisolubil al conştiinţei de sine precum şi cea mai înaltă valoare a vieţii. El încearcă să explice şi să substanţieze acest fapt al libertăţii, să construiască filosofia ca şi libertate şi făcând aceasta – o filosofie a personalităţii, „personalismul."

Trebuie să remarcăm că una din cele mai remarcabile cărţi ale lui Renouvier nu este *Încercări de o critică generală* ci *Încercare de clasificare a sistemelor filosofice.* Renouvier respinge dezvoltarea lineară din istoria filosofiei la fel cum o respinge şi în istorie în general. Înseşi conceptul de dezvoltare el îl consideră nepotrivit şi imposibil de aplicat istoriei. Pentru el istoria nu este dezvoltare ci doar domeniul creativităţii, liber şi insurmontabil care nu a mai existat niciodată şi este creat. Istoria nu este un fel de simple posibilităţi şi obligaţii embrionice care sunt descătuşate. Acesta este punctul de vedere prin care el observă deasemenea şi istoria filosofiei. Pentru el acesta este domeniul introspecţiilor şi descoperirilor personale. În istoria gândirii el observă lupta şi conflictul unor aspiraţii polare. Este imposibil de construit sisteme filosofice pe o singură scară de urcat. Ele trebuie clasificate – ele sunt distribuite nu în jurul unui centru ci în jurul a doi poli. Aceste scheme tipice ale lui

Renouvier definesc şase perechi de antiteze; lucrul (*substanţa*) şi idea; infinitul şi finitul; dezvoltarea şi creaţia (*creativitatea*); necesitatea şi libertatea; fericirea şi datoria; evidenţa şi încrederea (*crezul*). În analiză finală, aceste lucruri sunt o antiteză de şase rânduri şi de şase forme. În trecutul istoric şi în prezent primul fel de sistem a triumfat şi încă mai triumfă. În acest lucru Renouvier vede „o conspiraţie împotriva libertăţii noastre," o conspiraţie împotriva acestui principiu personal. Renouvier vede cea mai puternică şi cea mai vividă reprezentare al acestui duh filosofic fals şi victorios în Hegel şi se pare că lupta lui se duce primordial cu Hegel. El vede în Hegel acest „hipnotism filosofic." În „personalismul" intuitiv aproape instinctiv al lui Renouvier stă soluţia şi cauza acestei lupte străine amare şi tensionate pe care o poartă cu pasiune dimpreună cu toate formele de panteism şi monism. În gândirea panteistă impersonală unicitatea ultimă trage şi dizolvă orice personalitate care a fost transformată într-un fel de imagine transcientă. Astfel personalitatea îşi pierde libertatea fiind atrasă de un ritm fatal şi de netăgăduit. Opoziţia categorică a binelui şi a răului îşi pierde sensul real sub presiunea duală a necesităţii şi evidenţei. Lumea îşi pierde sensul şi libertatea. Acestei viziuni a unei lumi false şi înşelătoare Renouvier îi opune metafizica personalismului – el opune panteismul cu teismul, monismul cu o „nouă monadologie," patosul necesităţii cu patosul libertăţii, idea dezvoltării cu idea creaţiei.

Cel mai caracteristic lucru al conştiinţei religioso-filosofice a lui Renouvier este faptul că conceptul de Dumnezeu îi este un atribut al creativităţii care este avansat pe primul loc – gândul la Dumnezeu ca la un Creator, nu ca şi Demiurg şi ca Proniator ci ca şi Creator, ca şi Prima Cauză creativă. Renouvier a ezitat mult cu privire la unitatea lui Dumnezeu, înclinând paradoxal în spre partea politeismului, dar nu s-a îndoit niciodată de personalitatea lui Dumnezeu. Renouvier a refuzat să gândească că lumea nu are nici un sfârşit. Lumea există ca

şi un număr final de membrii; lumea are un început – au fost momente când această lume nu a existat şi a apărut din nimic. Nu există nici o necesitate în originea ei, în existenţa actuală a lumii – lumea ar fi putut să nu existe. Există o irezistibilitate fatală până şi în această soartă. Lumea a fost creată de Dumnezeu şi toată existenţa ei este o creaţiei continuă, fiecare personalitate fiind un creator.

Omul nu se dezvoltă. Omul este creat. Întru acest act liber al creaţiei el se dezvoltă – el devine ceea poate fi dar şi ceea ce nu ar putea fii, ceea ce este potrivit pentru el dar ceea ce el nu este în nici un fel forţat să devină. Nu există nici o predestinaţie fatală dar există o perfecţiune a predestinaţiei din moment ce lumea a fost creată perfectă. Lumea ar fi putut fi diferită. De fapt nu a fost creată lumea care s-ar fi potrivit. În ceea ce s-a întâmplat şi a avut loc Renouvier a văzut materia libertăţii şi a voinţei şi nu revelaţia unui destin irezistibil. În trecutul împlinit el a văzut realizarea păcatului şi a căderii pe care le-a judecat foarte sever. El a construit şi a imaginat un tablou utopic al trecutului istoric – ceea ce ar fi putut fi şi ceea ce nu ar fi fost. Lumea noastră în care trăim şi a cărei istorie o putem trasa înapoi până la acea „vacuitate originală”, Renouvier a considerat-o a fi o lume căzută. Această lume nu este prima lume, nu este lumea primordială ci este a doua lume care s-a ridicat pe ruinele şi pe fragmentele primei creaţii ruinată de un om liber şi orgolios care a făcut ceea ce nu se potrivea realităţii. Astfel prezenţa răului din această lume nu contrazice în nici un fel perfecţiunea şi binecuvântarea Creatorului. Căderea morală a omului a adus cu sine degenerare şi dezintegrare. După cădere suferinţa a devenit necesară şi un fel de purificare inevitabilă, o calmare şi colectare a personalităţii – aceasta numai şi numai după cădere. Întreaga lume de azi este rezultatul păcatului, dar şi un fel de retribuţie expiatore pentru ea şi pentru stadiul tranziţional al ultimei şi celei de a treia lumi. Întru ea se realizează apocatastaza întregii fiinţe personale. Fiecare personalitate trece prin aceste lumi secvenţiale, prin numeroase existenţe fără a fi

distrusă în puterea rădăcinii metafizice. În ultima lume întreaga plinătate a unui destin experimentat este restaurat şi adunat împreună. În acest fel fiecare personalitate este realizată şi confirmată la maximum.

Acest tablou metafizic nu s-a dezvoltat imediat în conştiinţa lui Renouvier. Impresiile epocii utopice nu au trecut pentru el fără nici o urmă, atunci când „pozitivismul" a fuzionat atât de frecvent cu „teozofia." El l-a experimentat pe Kant cel mai puternic dintre toţi şi reflectând cu precădere la aceste antinomii cosmologice s-au implementat multe lucruri în gândurile lui Renouvier. Mai târziu a trecut prin leibnizism. Cea mai puternică şi cea mai pregnantă influenţă asupra lui Renouvier se pare că a fost influenţa din timpul tinereţii a lui J. Lacaire, căutătorul ardent şi pasionant, lovit de nebunie chiar la începutul căii sale creative. Pe el Renouvier l-a recunoscut din totdeauna până la sfârşitul anilor săi drept învăţătorul său. De fapt din câte putem judeca din fragmentele acestui eşec nefericit care a fost păstrat, Renouvier a perceput toate ideile filosofice ale libertăţii sale metafizice tocmai de la el – după cum a recunoscut chiar el. J. Lacaire a fost un catolic ardent care şi-a făcut o datorie în a apăra credinţa creştină. În realitate metafizica lui Renouvier a fost o slabă repetiţie a sintezei sale filosofice creştine care a fost concepută de credinciosului său prieten. Creştinismul non-creştin a lui Renouvier este o reflecţie pală şi împovărată a metafizicii creştine din care sufletul viu şi adevărul intern au fost pierdute. Acest sistem mărturiseşte profunda mişcare religioasă a sufletului dornic de adevărul etern, prin formele vagi şi slabe al iubirii. Renouvier nu a fost numai un creştin dar a fost şi direct ostil creştinismului văzând în el o nefericire istorică şi o eroare. *Totuşi, el a mărturisit aproape involuntar adevărul speculativ al creştinismului şi împotriva voinţei sale l-a aprobat.* În aceasta a constat destinul său fatal. El nu s-a găsit pe sine, nu şi-a înţeles destul de bine propriile sale afaceri.

Renouvier ocupă unul din primele locuri printre gânditorii epocii trecute. Sistemul său filosofic este cât se

poate de tipic destinului tragic a noii filosofii europene. L-au amenințat două *cul-de-sac*, două ispite: acel *cul-de-sac* al panteismului și acel *cul-de-sac* al teismului. În analiză, finală idealismul german se fundamentează pe primul. Monadologia leibnitziană a dus la a doua. Acest prim pericol a fost recunoscut și combătut de Renouvier cu destul de multă vigilență. Pe al doilea i-a fost destul de greu să-l evite. Ambele ispite sunt născute din gândul abstract ieșit din rădăcinile experienței creștine concrete, uitându-se de singura imagine a Dumnezeu-umanității. Panteismul uită de om voind ca acesta să devină un zeu dar nu-l găsește pe Dumnezeu. Teismul uită de Dumnezeu într-o încercare pasională de a apăra principiul uman. Deasemenea teismul îl pierde pe om. Nici în infinitism și nici în finitism nu există adevăr deplin. Adevărul constă în faptul că Dumnezeu a devenit om. Razele variate și oblice le Adevărului stau afară din calea suverană a Bisericii. Una dintre ele arde cu o lumină mortală tocmai prin lucrările lui Renouvier.

Traducere din rusă de
Roberta Reeder

IN MEMORIAM: ANDREI KARPOV (1902-1937)

F. Karpov a murit pe data de 3 octombrie la câteva zile după ce s-a reîntors din muntele Athos. Karpov s-a înrolat în Frăţia Sfântului Serghei de Radonej în 1929 şi a participat la conferinţele anuale aproape în fiecare an din acel moment. Prin iniţiativa sa a apărut cartea Frăţietăţii, *Biserica lui Dumnezeu.* Pentru acest simpozion Karpov a contribuit cu un articol valoros, „Individul şi Biserica." Acest subiect i-a fost întotdeauna de mare interes: ce înseamnă „a fi în Biserică" pentru existenţa şi viaţa personală a omului? Karpov era reticent şi rezervat dacă nu chiar enigmatic. El vorbea şi gândea încet, precaut de parcă îl stăpânea un anumit fel de inhibiţie. S-ar fi putut învăţa mai multe de la el dintr-o discuţie intimă şi prietenească decât dintr-o discuţie publică. Cei care au fost destul de fericiţi să-l cunoască puteau aprecia deplin puterea analizei sale, adâncimea introspecţiei sale şi mai presus de orice onestitatea şi seriozitatea gândirii sale.

A demonstrat toate aceste calităţi în cartea sa despre Platon care a ieşit de sub tipar chiar înaintea morţii sale.

Cartea este scrisă într-o manieră platonică, ca şi un dialog timp în care ţelul autorului era să prezinte tot platonismul ca un fel de „trup viu” ca şi o trăsătură a vieţii filosofice. Cunoaşterea şi profunzimea din cartea sa sunt fenomenale. Principalul subiect de aici este *individul şi colectivul.* Soluţia oferită de Platon nu se potrivea. Soluţia a fost oferită de Biserică. Karpov contempla la o altă carte, o încercare de introducere filosofică la realitatea Bisericii. A călătorit să viziteze Grecia creştină şi cea clasică, tărâmul viselor şi dorinţelor sale. A aşteptat să primească o nouă inspiraţie, o nouă introspecţie. A şi reuşit în cele din urmă. A fost ultima sa călătorie pământească. O nouă lume i s-a descoperit în Muntele Athos. A murit tăcut, împăcat şi drept. „Şi eu vă voi da o piatră pe care este scris un nume nou” – *και δώσων αύτώ ψήφον λευκήν, καί έπί τήν ψήφον όνομα καινόν γεγραμμένον.* [*Apocalipsă* 2: 17].

Traducere din rusă de
Roberta Reeder

DESPRE CARTEA LUI KOYRÉ: *La philosophie et le problème nationale en Russie au dèbut du XIX-e siècle*

Se ştiu puţine lucruri noi despre cartea lui Koyré. Întreaga semnificaţie a cărţii constă în faptul că materialul cunoscut de multă vreme dar împrăştiat este adunat şi adus împreună complet. Cel mai slab punct al cărţii este sinteza sa istorică. Tendinţa lui publicistică îl supără pe autor destul de mult. Mult prea adesea el nu poate distinge între contradicţiile superficiale, obscurantism şi progres. Din această cauză se pot vedea în el mari lacune de erudiţie. A părăsit fără nici un motiv misticismul alexandrin – el menţionează despre publicarea unor cărţi mistice dar nu vorbeşte ca şi cum le-ar fi citit. Prinţul Golitsin este doar un fel de „duşman al filosofiei." Istoria romantismului filosofic este de înţeles numai dacă luăm în considerare acea pregătire sentimental-pietistă şi pe cea mistică care au fost duse la împlinire în perioada alexandrină. La acel timp tendinţa „masonică" din romantism era destul de puternică. Interesul recent faţă de temele psihologiei romantice, influenţa sistemelor teozofice occidentale, în special Baader – toate aceste lucruri ar fi de neînţeles dacă experienţa misticismului alexandrin nu ar fi menţionată. Mult prea servil Koyré urmează primilor istorici ai inteligenţei ruse pentru care misticismul era egal cu obscurantismul şi pentru care istoria de început a filosofiei ruse a fost redusă la o luptă cu foarfeca libertăţii gândirii.

Totuşi mai apare o altă omisiune a lui Koyré legată de libertatea gândirii. Nu se vorbeşte nimic despre studiul filosofiei în şcoala duhovnicească rusă. Mai precis aici a apărut studiul şi asimilarea idealismului german. Nu este

întâmplător faptul că una dintre primele figuri ale „romantismului” rus, N. I. Nadezh din a fost un elev al acestei şcoli duhovniceşti. În jurul timpului când Koyré se bucura de o mare popularitate printre acei *„liubomudry”* ai anilor douăzeci, filosofia germană avea mare trecere la Academia Duhovnicească de la Moscova unde în acea perioadă era profesor A. Golubinski, un mare învăţat şi un mare admirator al filosofiei germane, al misticii germane şi al poeziei germane. El deja ţinea lecţii cu privire la filosofia germană. Este necesar să-l menţionăm pe Golubinski pentru a ne da seama de influenţa lui Baader şi Jakob asupra gândirii ruse. În orice caz, filosofia academică s-a dovedit a fi foarte influentă asupra slavofilismului anilor patruzeci. Este greu să fim expeditivi sau să păstrăm tăcerea cu privire la istoria formării idealismului rus.

Este necesar să mai remarcăm şi alte goluri în materialul adunat de Koyré. Ar trebui să luăm în considerare istoria împrăştierii ideilor catolice în societatea rusă, în special ideile lui Maistre. Imaginea lui Chaadaev ar devenii mai clară şi ar fi iluminat câteva motive generale ale gândirii ruse cu privire la destinul istoric. Chaadaev era un visător tipic – un „mistic” al epocii alexandrine. Capitolul despre Chaadaev este în general un capitol de succes în cartea lui Koyré (a se compara de exemplu cu articolul său: „Chaadaev şi Slavofilii” în *Slavonic Review* (1927)]. Dar şi aici el a omis mult prea multe. Ar fi de folos să vorbim de alţi visători ai epocii alexandrine – de exemplu Batnekov care a fost foarte aproape de Kireevski, prinţul A. I. Odoevski, Küchelbecker.

Cele mai importante elemente din cartea lui Koyré sunt credincioşii săi dar există remarci mult prea scurte cu privire la legăturile între şi despre interdependenţa gândirii ruse faţă de cea occidentală precum şi indicaţiile sale cu privire la paralele şi împrumuturi. Observaţiile sale cu privire la complexitatea primelor scheme ale istoriografiei ruse sunt destul de interesante. Aici el menţionează şi explică texte şi fapte uitate. Din nefericire cartea se termină în hazard. Procesul nu se opreşte şi nici

măcar nu este întererupt chiar acolo unde autorul îşi încetează analiza. Prin urmare cititorul părăseşte cartea nemulţumit. El nu are cum să observe unde apar liniile puternice de dinaintea lui Chaadaev şi unde duc ele. În orice caz pentru o perioadă destul de îndelungată cartea lui Koyré va rămâne un text folositor pentru istoricii gândirii ruse.

Tradus din rusă de
Roberta Reeder

PRINŢUL S. N. TRUBEŢKOI CA ŞI FILOSOF (1862-1905)

Prinţul S. N. Trubeţkoi a intrat în istoria gândirii ruse mai presus de toate ca şi un inspirat istoric al filosofiei. Prima sa carte în special, *Metafizica în Grecia antică,* va rămâne întotdeauna un exemplu de cercetare filosofică adevărată despre istoria filosofiei. Trubeţkoi a devenit un istoric fiindcă era mai înainte de toate un filosof. Ca şi istoria, filosofia era pentru el o revelaţie. El a simţit foarte puternic natura universală şi colectivă a gândului filosofic şi credea că gândirea umană intră întru experienţa compozită şi întru faptele tuturor timpurilor şi generaţilor deoarece numai aşa putem intra întru raţiunea adevărului. Mai presus de orice el a negat individualismul din cunoaştere. El a considerat cel mai mare păcat din noua istorie filosofică europeană „principiul protestant," absolutismul principiului uman, principiul cunoaşterii izolate. De aici concluziile sceptice şi pesimiste sunt inevitabile. Trubeţkoi a cerut o filosofare întru elementul istoriei. El a arătat că omul poate filosofa numai în acest element. Acest lucru nu înseamnă că el este în legătură cu tradiţia. Acest lucru este un sentiment care se află în legătură cu solidaritatea universală sau responsabilitatea

mutuală din aspiraţiile şi din problemele filosofice. Sentimentul acesta este definit de o anumită conştiinţă a responsabilităţii, o conştiinţă a sfinţeniei şi măririi activităţii filosofice. Toată lumea filosofează despre toată lumea şi pentru toată lumea, căutând şi dobândind un singur adevăr care este acelaşi pentru toţi.

Trubeţkoi a tratat trecutul filosofic critic şi liber, dar întotdeauna cu o atenţie simpatetică, încercând să înţeleagă fiecare set de învăţături şi erori din problematica lor, din întrebările reale dar nerezolvate ale duhului. Era incapabil să trăiască într-o lume a erorilor. El nu a fost capabil să trăiască deloc dacă s-ar fi dovedit că tot trecutul zace într-un întuneric lipsit de nădejde. Nu ar fi considerat că el ar filosofa dacă istoria filosofiei ar fi lipsită de înţeles. Astfel, *problema justificării filosofiei istoriei* nu ar fi stat în spatele gândirii sale. El a îndrăznit să arate că în orice filosofie există un adevăr particular, destul de frecvent nerecunoscut de purtătorului său, frecvent distorsionat de el, adeseori un fragment desfigurat al adevărului – dar întotdeauna sau mai întotdeauna fiind adevărul cercetării. Trubeţkoi credea în nobilitatea minţii umane, în imaginea dumnezeiască a omului şi nu a fost prin urmare capabil să admită că idea umană conştient sau intenţionat caută sau doreşte minciuna, decepţia de sine. Cu privire la acest lucru a fost întotdeauna de un optimism extrem de naiv. Acest gen de optimism la orbit de multe ori la prevenit de a simţii natura tragică şi severă a istoriei filosofiei. Aici se descoperă limita viziunii istorice.

Trubeţkoi nu a construit un sistem filosofic. Activitatea s-a filosofică s-a frânt destul de devreme. Mai toată viaţa a fost un învăţător, aproape un fel de predicator al filosofiei. În dezvoltarea sa filosofică Trubeţkoi a fost produsul idealismului german, al misticismului german. Cu privire la acest lucru el îi urmează mult lui Vladimir Soloviov de care este apropiat destul de intim. De la idealism el s-a întors către lumea antică. Această lume a fost a doua mare iubire a sa. Pentru el era o lume strălucită de bucurie şi gândire solemnă, suficent de

tânără şi puternică pentru a distruge îndoiala şi frica. Ceea ce a fost cel mai important pentru el a fost calea istorică a lui Hristos. El a văzut în filosofia antică acea „pregătire evanghelică” prin care scriitorii bisericeşti timpurii îi considerau pe Platon şi chiar pe Heraclit ca fiind „ai lor înşişi” ca fiind deja recunoscuţi şi prevăzuţi întru ei. În filosofia elenistă Trubeţkoi a văzut o mişcare a gândirii umane naturale ce se întâlneşte cu Revelaţia, un fel de profeţie naturală, un presentiment şi o premoniţie. Creştinismul este o învăţătură despre Dumnezeul-om. În creştinism posibilitatea de a urî omul este total exclusă. Întruparea Logosului aduce mărturie despre puritatea fiinţei umane, de capacitatea ei de a se purifica. Cea mai înaltă facultate din om este mintea sa. Trubeţkoi a găsit o confirmare pentru acest lucru la Părinţii Bisericii. Cea mai înaltă facultate din aspiraţiile naturale este iluminată de întruparea Cuvântului. Nu este întâmplător faptul că adevărul creştin a fost ostil faţă de înţelepciunea păgână elenă. Elenismul nu a fost atât de puternic încât să facă cunoscut adevărul din moment ce Adevărul este dumnezeiesc. Suntem capabili să acceptăm adevărul şi să îl recunoaştem din moment ce Adevărul se mişcă în spre noi. Nu se putea descoperi nimic mai mult sau mai puţin decât Înţelepciunea – „şi Logosul carne s-a făcut.” A fost descoperit filosofilor din moment ce ei tânjeau după iubirea de înţelepciune şi de filosofie. În creştinism ca şi religie a Logosului, Trubeţkoi a văzut justificarea şi iluminarea ultimă a filosofiei.

S-ar putea spune că el a tânjit să fie un filosof deoarece era creştin. Probabil că el greşea şi nu a văzut în elenism ispitirea sa otrăvitoare, probabil că nu şi-a părăsit propriile limite. Este tipic faptul că aparent Trubeţkoi nu a fost atras de cei mai mari gânditori ai lumii antice. Nu este întâmplător faptul că nu a scris despre Platon sau Aristotel. Pe parcursul istoriei filosofiei capitolele despre ei sunt cele mai bune. El este interesat de începuturi şi de sfârşituri: naşterea gândirii din religiozitate sau mit şi izbucnirea filosofie elinice. Acest lucru este foarte

indicativ. Pentru Trubeţkoi antichitatea a fost doar un preludiu, un început, primul act. A încercat să se elibereze de constructivismul istoric hegelian. Trubeţkoi a evitat acest hegelism reducând mişcările filosofice la nişte simple formule. Totuşi, pentru el antichitatea s-a dovedit a fi un moment particular din dezvoltarea universală a gândirii. Există mult adevăr în acest lucru.

Pentru prima dată în conştiinţa rusă Trubeţkoi a ridicat cu destul de multă forţă problema elenismului ca şi o problemă creştină. Problema nu a fost pusă de el destul de clar şi nu a fost pusă destul de puternic. Este foarte probabil că Trubeţkoi nu a simţit natura tragediei antice – acele problematici pe care Nietzsche le-a expus atât de bolnăvicios chiar şi în primele sale articole despre filosofia greacă timp în care raţionalismul trecutului antic, unic, inimitabil şi extrem de persistent i-a rămas străin. Pentru acest motiv el a simplificat cumva problema întâlnirii dintre Evanghelie şi filosofie. În orice caz în această situaţie el nu a fost capabil să depăşească această întâlnire dacă nu influenţa cel puţin duhul protestantismului german liberal. Toate aceste lucruri nu diminuează meritul lui Trubeţkoi ca fiind un istoric al gândirii. Mai totdeauna el a fost capabil să ridice adevărata problemă fiind capabil să îi arate toată puterea vividă şi pe cea religioasă. Ceea ce este cel mai important este că el a studiat istoria filosofiei cu conştiinţa că împlinea o datorie religioasă, că servea o slujbă religioasă. Probabil că Trubeţkoi a fost mult prea mult un elenic. Dar era un elen care Îl recunoştea şi accepta pe Hristos. A rămas totuşi un filosof. Era pe la şase ani când a încercat să compună pentru prima dată un imn de laudă Înţelepciunii Întrupate a lui Dumnezeu.

Prinţul Trubeţkoi aparţine unei generaţii aflate în curs de dispariţie a gânditorilor ruşi mult prea liniştiţi şi mult prea cumsecade. Prin temperamentul său duhovnicesc el era un vechi rus liberal percepând, ceea ce este drept, multe din motivele slavofilismului. Totuşi a rămas un occidentalizant. Acest lucru l-a prevenit pe

Trubeţkoi de a înţelege deplin întreaga acuitate a acelei crize ruseşti care l-a supărat dintotdeauna. El nu şi-a pus niciodată problema crizei culturii. Se pare că nu a înţeles adâncimea deplină a acelor contradicţii din viaţa rusească care aveau să vină la lumină. Cărţile sale şi în special articolele sale publicistice par astăzi lipsite de actualitate. Ceea ce nu este lipsit de actualitate este iubirea filosofică, acel eros filosofic – o iubire şi o tracţiune faţă de adevăr. Voinţa sa fermă de a îmbisericii gândirea şi voinţa nu sunt nişte lucruri lipsite de actualitate. Nu trebuie să-l concepem pe prinţul Trubeţkoi ca fiind cineva care caută, află şi obligă pe alţii să găsească adevărul raţiunii în Hristos, în Înţelepciunea întrupată şi în Logos.

Tradus din rusă de
Roberta Reeder

DESPRE CARTEA LUI CHIŞEVSKI: *FILOSOFIA ÎN UCRAINA*

Cartea lui Chişevski are o natură preliminară. Este o listă şi un sumar bibliografic. Autorul ne oferă o sinteză a materialului colectat într-o altă carte care este tipărită dar care nu a ieşit încă pe piaţă: *Narisi z filosofii na Ukraini.* Chiar şi acum este posibil să tragem câteva concluzii.

Autorul nu găseşte măcar un singur „mare filosof” în Ucraina şi prin urmare este reţinut în a caracteriza unicitatea naţională a gândirii ucrainene. El sugerează destul de corect că „duhul naţional” nu este recunoscut de „omul de rând” ci de „marii oameni.” Nu credem că este necesar să discutăm despre existenţa unei naţionalităţi ucrainene. Este indiscutabilă unicitatea istorică a formării culturale ce stă în legătură cu Kiev şi Volina. Este vorba de un fel de individualitate istorică – din anii secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea. Istoricul trebuie să sugereze şi să explice sensul şi semnificaţia acestei formări istorice individuale. Istoricul culturii ruse trebuie să fie şi el interesat de acest lucru. „Duhul kievian” a fost unul din factorii formativi şi decisivi din mediul duhovnicesc rusesc. Acest lucru se resimte în istoria teologiei şi filosofiei ruse. Din acest punct de vedere istoria primei academii kieviene din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea este deosebit de importantă. Aici a avut loc pentru prima dată primirea învăţăturilor şi filosofiei occidentale. Nu este întâmplător faptul că Petru cel Mare a găsit sprijin în kieviene sau chercas – cum erau ei numiţi în nord cu destul de multă iritare – ca şi aderenţii ideologici ai reformelor sale. Prin forţa acestor chercas s-a realizat un nou ordin bisericesc în termenii relaţiilor sociale. În domeniul culturii duhovniceşti este posibil să vorbim despre o „pesudomorfoză kievianǎ.” Ea s-a simţit destul de puternic şi în teologie. Din perioada kievianǎ, pentru majoritatea teologilor de şcoală rusă, „exemplele de şcoală occidentală şi filosoficǎ târzie” s-au apropiat şi au devenit similare cu tradiţiile patristice pe jumătate uitate. Înţelesul pseudomorfozei kieviene nu ne-a fost descoperit până acum şi nu este încă deplin cunoscut. O sinteză istorică este imposibilă din cauza lipsei de materiale publicate. Se poate înţelege că Chişevski nu poate înţelege şi nici nu acoperă această lipsă dar oferă un sumar explicativ de succes. El accentuează destul de corect faptul că nu este imposibil să ne apropiem de întreaga învăţătură kievianǎ sub conceptul vag şi general de „scolasticism.” El arată

destul de convingător că în Kievul secolului al XVII-lea se ştia despre renaştere şi despre noua filosofie apărută odată cu ea. Chişevski selectează nişte date destul de interesante despre citirile din Ucraina din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. El promite să se reîntoarcă la problema rutinei din scoliile occidentale în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea.

Nu cred că ar fi momentul să corectez şi să suplimentez lista bibliografică enormă a autorului. În orice caz găsesc că este necesar să mai adaug şi cartea lui Verhovskoi despre regulamentele duhovniceşti (1916) ale literaturii în general. Chişevski nu se înşeală: cartea lui Zernikov, *De Processione Spiritui Sancti* a fost publicată în originalul latinesc de mitropolitul Kievului Samuil Mislavski (prin publicistul Prokopokich) în Köningsberg (1774-1775). Capitolul despre Academia din Kiev este cel mai bun din cartea lui Chişevski. În capitolul despre „evul mediu" trebuie să observăm legătura Kievului cu Novgorodul. Dacă „literatura iudaizanţilor" stă în legătură cu Kievul atunci mişcarea eretică din nord rămâne fără nici o acoperire. Capitolul despre Skovoroda este recunoscut chiar de autor ca fiind învechit în notele sale de mai târziu („de fapt acum este învechit") referindu-se la lucrările sale viitoare. S-a scris mult în timpurile mai recente despre Skovoroda şi imaginea despre el ne devine din ce în ce mai clară ca fiind una a unui platonizant tipic pre-romantic al secolului al XVII-lea. O mare sumă de date interesante este colectată de Chişevski în capitolele devotate secolului al XIX-lea. Istoria idealismului german în Rusia a fost efectuată de D. D. Iurkevich. Informaţiile autorului ar fi fost mult mai clare într-un context istoric mai larg. Ca şi întreg, cartea lui Chişevski este desemnată să aibă un program al unei cărţi atractive.

Tradus din rusă de
Roberta Reeder

DESPRE CARTEA LUI CHIŞEVSKI: *ISTORIA FILOSOFIEI UCRAINIENE*

Noua carte a lui D. I. Chişevski despre istoria filosofiei ucrainene are o natură populară. Este o serie de eseuri sau schiţe. Chiar autorul menţionează nepotrivirea scrierilor sale. La începutul cărţii autorul vorbeşte despre caracterul naţional şi despre viziunea sa. El ridică problema în plan istoric şi încearcă să definească segmentele istorice din care s-a format duhul istoric: stadiul psihologic, ecourile elenismului, barocul, romantismul. Pentru Chişevski duhul naţional se ridică, se dezvoltă în istorie dar nu se manifestă pe sine însuşi. Am putea crede că autorul exagerează semnificaţia motivelor elinice în viziunea ucraineană. În orice caz, „elenismul ucrainean" are o origine occidentală şi nu una bizantină. Elenismul lui Skovoroda este tipic elenismului secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea. Skorovoda este mai aproape de misticismul platonizant şi de teosofia timpului său. Autorul arată chiar el acest lucru cu mare convingere. Emoţionalismul ucrainean se apropie foarte mult de starea pietistă a occidentului de după Reformă. Acest lucru explică marea receptivitate a influenţei faţă de romantism. Cele mai interesante capitole din cartea lui Chişevski se leagă de secolul al nouăsprezecelea. Istoria influenţei şi asimilării idealismului german ne oferă nişte indicaţii încă valabile.

În bibliografie ar trebui menţionată o altă carte de-a lui Koyré, *La Philosophie et le problème nationale en Russie au début du XIX-e siècle* (Paris, 1929). Aici se vorbeşte mult despre Şadier, despre Vellan şi alţii. Capitolul despre „Chiril şi Metodie" din cartea lui Chişevski este cât se poate de interesant – un eseu vivid despre radicalismul social şi cel religios. Autorul a folosit materiale publicate mai înainte şi un nou fel de cercetare.

Ceea ce este cel mai discutabil în carte este capitolul despre Gogol care a fost scris nu de Chişenski ci de L. Mikolaenko. Tragica contradicţie din Gogol rămâne în umbră. Problema demonicului din Gogol nu este atinsă deloc. Motivele optimiste din viziunea sa estetică asupra lumii sunt abordate mult prea exagerat – ca şi când Gogol nu ar fi scris *Portretul*. Nu este scris nimic cu privire la utopianismul religios a lui Gogol. Nu sunt descoperite influenţele după care s-a format el. În genere nu este spus nimic despre drama sa duhovnicească. Bineînţeles că aceasta nu diminuează semnificaţia observaţilor şi comparaţilor pe care le găsim comparativ cu cartea lui Chişevski în capitolul despre Gogol. Se cere o lucrare de reînnoire serioasă. Este necesar să observăm un alt eseu despre P. Iurkevich, din nou şi acesta ar fi mult prea scurt. În orice caz nimeni nu va citi cartea lui Chişevski cu un interes mare şi cu edificare.

Traducere din rusă de
Roberta Redeer

DESPRE SUBSTANŢIEREA RELATIVISMULUI LOGIC

Filosofia începe cu experienţa fiind întotdeauna descrierea şi interpretarea experienţei. Iată descrierea determinativă şi fundamentală a filosofiei, una care este aplicabilă egal tuturor disciplinelor filosofice. În special teoriile cunoaşterii sunt descrierea şi interpretarea experienţei cognitive. În acest caz este perfect logic să ne bazăm filosofia pe un fapt ştiinţific din moment ce teoria cunoaşterii trebuie să interpreteze cunoaşterea actuală, atât pe cea realizată cât şi pe cea în curs de realizare. Se cere ca filosofia să fie „lipsită de orice fel de premize" până în punctul negării existenţei actuale a ştiinţei şi a formelor concrete prin care cunoaşterea ştiinţifică a asumat tradiţional mari cantităţi de esenţă ajungând la stadiul încât s-a anihilat obiectul gnoseologiei. Acest tip de „anti-analiză" lipsită de moderaţie – ca orice fel de alt exces – se dovedeşte a fi inevitabil distructiv de sine. Vom vedea pe un parcurs bine stabilit că ea duce la aserţiunea paradoxală că cunoaşterea ca şi relaţie subiect-obiect este imposibilă. O teorie a cogniţiei trebuie să aibă sensul cunoaşterii realizabile la nivel uman şi de acea gnoseologia ca şi teorie trebuie să fie precedată de o anumită examinare pre-teoretică a tipurilor fundamentale de creaţie cognitivă, o fenomenologie preliminară a experienţei ştiinţifice. Acest lucru singur duce la punerea şi rezoluţia corectă şi eficent a întrebărilor cu privire la natura logică, la structura şi semnificaţia cunoaşterii. Aici nu vorbim de maniera în care munca ştiinţifică o precede sau de circumstanţele istorice sub care s-a ridicat, ci de ceea ce este ea în actualitate.

Credem că aceste remarci preliminare justifică suficent încercarea de a ne apropia de subiectele fundamentale ale teoriei cunoaşterii prin analiza descriptivă a formelor principale ale experienţei cognitive

la fel ca şi cu orice alt dat ştiinţific.

I

1. Când un geometru atribuie „veridicitate” oricărei teoreme – ceea ce înseamnă, „o propoziţie care este imediat evidentă” – în esenţă el nu face nimic altceva decât să stabilească că acea propoziţie dată curge din necesitatea logică a serilor celor precedente, din axiome şi teoreme. „Adevărul” în această situaţie semnifică necesitatea unei concluzii, natura apodictică a secvenţei logice. Acest lucru poate fi văzut destul de clar în cauzele ce folosesc drept metodă „regula contrariilor”: când acceptăm o propoziţie acest lucru ne duce la respingerea presupunerilor iniţiale – care voiesc acelaşi lucru – prin schimbarea acestor presupuneri în opoziţia lor din moment ce propoziţia nu poate fi considerată „adevărată” în datul ştiinţei geometriei. Această incapacitate este determinată de necesitatea tranziţiilor logice ce se constituie ca un ţesut sistematic al ştiinţei. Acelaşi lucru trebuie spus despre o altă branşă a matematicii – cea a analizei sau a aritmeticii. Orişicât de „evidente prin sine” ar fi propoziţiile ei din acel *homo lacium*, totuşi deducţia lor îşi poate găsi propria-i autenticitate deplin substanţiată. Analiştii secolului trecut şi-au concentrat întreaga lor energie în înzestrarea analizei cu o formă logică perfectă, deductivă logic care a fost descoperită cu mult înainte de geometrie prin intermediul ingenioaselor „Principii” ale lui Euclid.

2. Punctul de accent este transferat pe întrebarea sensului şi a semnificaţiei „axiomelor,” al presupunerilor care sunt iniţial şi direct adevărate – ar fi mult mai exact şi mult mai precaut să spunem care propoziţii sunt luate prin ele însele. Dacă ele posedă o necesitate necondiţională aceasta este pentru că nu pot fi înlocuite de alte propoziţii. Dacă adoptarea unui anumit sistem de propoziţii primare a fost un lucru inevitabil pentru ca procesul gândirii să aibă

loc, atunci întreg corpul sistematic al teoremelor care se dezvoltă şi „urmează” din acel punct vor primii o valoare „absolută” şi va fi prin urmare singurul posibil corp de teoreme. Stă în natura teoremelor să fie incluse direct şi *implicit* în axiome. Acest lucru este „sugerat” de însăşi combinaţia presupunerilor iniţiale sau de concluzii ce stau în legătură cu diferite forme şi construcţii. Aceasta înseamnă că ele respectă concepte create de gândire mai mult sau mai puţin arbitrar. Sursa axiomelor din geometrie (sau analiză) nu au o valoare absolută – în alte cuvinte dacă nu posedă proprietatea „veridicităţii” în şi prin sine înainte de a devenii o sursă pentru un sistem particular (adică înaintea fondării pentru o dezvoltare deductivă) atunci nici o teoremă matematică nu ar putea invoca că are adevărul absolut şi prin urmare adevărul lor este doar unul relativ – cu condiţia de a accepta setul de axiome. Până la urmă se dovedeşte că întreaga întrebare se reduce la dacă axiomele fundamentale ale matematicii sunt forme de gândire necesare sau dacă aceste axiome fundamentale ale matematicii sunt presupuneri imutabile (*conditiones sine quibus non*) pentru toate procesele de gândire matematică sau chiar pentru toate procesele în general din moment ce procesele de gândire propun categorii de cantitate şi spaţiu.

3. Idea că adevărurile geometrice nu posedă nici un adevăr primar prin ele însele – tocmai această propoziţie, după munca intensivă a ultimelor decade – este în prezent proprietatea indiscutabilă a ştiinţei matematice. O lungă dispută cu apărătorii acestui element intuitiv (vizual) din geometrie, provocat de efortul de a conferii geometriei o formă sistematică strictă, a dus la descoperirea pe de o parte a geometriei tradiţionale a lui Euclid diferită de ceea ce am putea numii geometria „naturală” şi pe de altă parte a dus la una din cele egale, deductive, posibile (logic) a teoriilor spaţiului. Acest lucru a fost descoperit distinct în experimentele cu privire la construcţiile analitice pure ale geometriei (cele ale lui Helmholtz, Riman, Kell şi mulţi alţii

până la Gilbert.) Odată cu această muncă s-a constat că nu doar sistemele euclideiene de axiome, postulatele şi definiţiile pot fi folosite ca şi sursă a axiomelor, ca şi postulate şi definiţii ci şi altele. Aceste alte sisteme pot fi folosite fără să introducem contradicţii în procesul gândirii şi fără să devină sterile. Ele sunt egal capabile de a explica substanţa sistematică a acestor teoreme. Bineînţeles că conţinutul ultim al acestor teoreme va fi diferit în cele din urmă. Logic – ceea ce înseamnă la nivel deductiv – ele sunt egal posibile şi au o valoare egală: nici una nu poate fi redusă de alta. În alte cuvinte, atât geometriile euclidiene cât şi cele ne-euclidiene fiecare în ea înseşi posedă „veridicitatea" – care este o unitate logică care fie că alocă oricărei teoreme un spaţiu în legătură cu consecinţele necesare a axiomelor corespondente sau nu oferă nici unei teoreme un astfel de loc. Este tocmai această căutare pentru un loc într-o relaţie sistematică care constituie esenţa formală a procesului de „dovedire." Este posibil să „dovedim" (sau să negăm) orice propoziţie doar în legătură cu un sistem specific de axiome. Luate în ele însele, acest sisteme sunt egal posibile atâta vreme cât compatibilitatea axiomelor între ele a fost demonstrată. Într-un anume sens fiecare din ele este arbitrară; în esenţă ele nu sunt nimic altceva decât un sistem de postulate combinate sau o definiţie complexă a unei anumite logici, a unui anumit obiect conceptibil („lucru.") Axiomele lui Euclid desemnează sau „alocă" un anumit obiect cu proprietăţi specifice, cele ale lui Riman – un al treilea obiect şi aşa mai departe.

Toate obiectele alocate de postulate sau axiome sunt asemenea specimenelor dintr-o specie care sunt înţelese a fi un „lucru ideal" – ele sunt „tipuri" diferite de spaţiu sau în alte cuvinte, tipuri variate de ordine spaţială. Pentru acest motiv întrebarea cu privire la ceea ce este „adevărat sau ceea ce este fals" nu trebuie să fie pusă aici: nu există nici o limită sau margine la munca constructivă a gândirii logice, la „fantezia logică." Am putea repeta cuvintele lui R. Dedekind care numeşte numerele „creaţii libere ale

sufletului uman," *die freirie Schöpfungen des menschlichen geistes.* Într-adevăr fiecare obiect matematic este o simplă „creaţie liberă" – limitele sunt generate doar de cererea ca axiomele să fie situate într-un stadiu de compatibiliate („lipsă de contradicţie").

4. Fiecare întreg sistematic care este centrat intern şi delimitat clar de orice alt fel de corpuri are propria secvenţă a tranziţiei deductive, continuitatea şi validitatea căreia constituie singurul standard pentru justificarea „veridicităţii" fiecărei teoreme individuale din „sistem." Înţelegerea axiomelor, ca şi definiţii postulaţionale sau ca şi datorii constructive rezolvă în plan lingvistic problema semnificaţiei propoziţiilor matematice. Fiecare din ele implică proprietăţile implicite ale unui singur obiect şi evident aceste lucruri se aplică numai şi numai la acest obiect – care este propriul sistem caracteristic de axiome. Ca şi aplicare la teoreme ce au un înţeles arbitrar şi meditat, proprietatea „veridicităţii" semnifică suma de mişcări logice posibile (continue). Nu se poate pune în practică „axiomelor" această descriere a „veridicităţii": orice sistem de axiome, ca şi orice alt postulat este acceptabil dacă este liber de orice contradicţie internă. „Lipsa de contradicţie" este unicul „adevăr" al unui sistem axiomatic, făcându-l pe acesta să fie definiţia unui singur obiect.

Acest subiect primeşte o turnură diferită atunci când părăsim domeniul matematicii „pure" şi ne întrebăm despre relaţia dintre geometria „deductivă" şi lumea perceptivă la nivel senzorial cu relaţia între „spaţiul ideal" şi „lungimea naturală" a experienţei date. Toate formele geometrice au o natură diferită de „lucrurile" lumii simţurilor şi sunt esenţial incomensurabile faţă de ele – ele neaparţinând domeniului realităţii empirice. În acelaşi timp ele ne ajută să ne direcţionăm „pe noi înşine" în spaţiul eterogen a ceea ce este „natural" pentru ele. De fapt acest paradox aparent a fost cauza motivatoare pentru dezvoltarea speculaţiei filosofice despre spaţiu. Rezultatul

acestei speculaţii este binecunoscut. Înlocuirea geometriei din empiricul senzorial s-a dovedit a fi un lucru imposibil. Antinomia care s-a formulat astfel prin luarea de „forme ideale” ale geometriei ca şi simboluri private ale relaţiilor şi obiectelor senzoriale care sunt mai mult sau mai puţin adecvate identităţii senzoriale a devenit imposibilă, din moment ce nici unul din subiectele comparate nu este un lucru senzorial – ci doar abilitatea de a înlocui lucruri senzoriale. Spaţiul ideal este un model de continuum senzorial, o substanţă concepută pentru diversitatea vizuală. Spaţiul ideal este un model pentru continuumul senzorial, un substitut conceput pentru diversitatea vizuală. Din moment ce aceasta este o problemă ce implică cu sine reprezentarea simbolică şi substituţia schematică, putem vorbii cu adevărat de o corespondenţă între proporţiile geometrice şi lumea din exterior, despre „realitate” şi adevărul „real.” În alte cuvinte geometria noastră tradiţională (euclidiană) poate fi numită „adevărată” şi reală atâta vreme cât slujeşte ca şi un simbol potrivit pentru prezentul actual, pentru lumea vizuală şi pentru cea spaţială. Cu privire la acest lucru – mai precis în legătură cu lumea senzorială dată – geometria tradiţională este adevărată la fel ca şi alte sisteme deductive. Tot cu privire la acest lucru, adevărul despre geometria euclidiană este relativ deoarece nu ar fi contradictoriu în nici un fel să propună o altă structură de elemente în prezenţa cărora sistemul euclidian ar fi lipsit de forţa muncitoare şi şi-ar pierde orice motiv de a fi numit veridic.

5. Atât sursa axiomelor ca şi o entitate izolată precum şi tot sistemul ca şi un întreg examinate în şi prin sine nu sunt nici adevărate şi nici false din punctul de vedere al dezvoltării. „Teoremele” sunt „adevărate” când „decurg” natural – fie direct sau premeditate – din axiome. El devin false când nu mai există nici o explicaţie deductivă pentru o anumită sursă a axiomelor. Sistemul pe de-a întreg poate fi „adevărat” dar numai cu un înţeles

„practic” luând în considerare potrivirea lui cu simbolismul schematic al factorilor empirici. Dacă, începând cu factorii senzoriali lipsiţi de coordinare ce stau în legătură cu lungimea şi încercând să conţină „natura” acestei legături, ridicăm problema proprietăţii spaţiului, putem răspunde că spaţiul „real” „este” de fapt euclidian. Acest lucru înseamnă că „obiectul ideal” desemnat constructiv de axiomele euclidiene este în ochii noştri un substitut „satisfăcător” pentru imaginea vizuală neclară şi vagă a „lungimii naturale.” Este evident prin sine că această „realitate”a geometriei euclidiene nu face sistemul necondiţional în nici un caz. În momentul de faţă adevărul semnifică potrivirea faţă de percepţia schematizatoare care este reală şi care prin urmare admite posibilitatea (logică) a schimbării. „Realitatea” semnifică succesul simbolului.

6. Consideraţii analoage s-au făcut cu privire la analiză. Mai întâi de toate trebuie spus că în conştiinţa matematică contemporană nu mai există nici o linie de diviziune acută între „ştiinţa spaţiului” şi „ştiinţa numărului”: ambele se împletesc într-un „studiu al ordinii” unificat şi generalizat. Aceste două ştiinţe nu sunt nimic mai mult sau mai puţin decât două citiri paralele a unuia şi aceluiaşi cod. Geniul matematicenilor din secolele al şaisprezecelea şi al optâsprăzecelea a pus sub examinare multe concepte şi multe metode noi propunând un număr aproape infinit de propoziţii care erau dovedite sau parţial dovedite – sau uneori desemnate ca necesitând să fie dovedite. Acest lucru se potrivea rezolvării problemelor unei naturi pure şi practice. Nu este vorba de un „sistem” matematic. Munca matematică a secolului al nouăsprezecelea se ocupa precis cu crearea de sisteme. În căutarea unei dovezi riguroase a propoziţiilor individuale şi a corpurilor întregi de astfel de propoziţii a devenit evident că imaginile (conceptele) analizei sunt întotdeauna construcţii libere (arbitrare) ale gândirii determinate nu numai de acordul convenţional al regulilor de operare care

le conduc. Din acest punct de vedere o teorie a numerelor iraţionale a fost construită cu succes – adică un corp de propoziţii ireductibile a fost găsit care generează baze logice ireductibile pentru dezvoltarea deductivă a teoremelor, facilitând dobândirea de soluţii riguroase acelor probleme care nu pot fi rezolvate de numerele raţionale.

Este semnificativ faptul că nu s-a construit doar o teorie ci trei teorii care sunt extrem de greu compatibile una cu alta sau între ele – ne referim aici la faimoasele construcţii ale lui Wairstrass, G. Kantor şi Dedekind. Mai remarcabil este deasemenea încercarea lui Kroneker de a elimina numerele iraţionale din orice propoziţie în loc să folosească unele concepte ale teoriei numerelor pentru a dovedii aceleaşi propoziţii particulare. Eforturi analoage au dus la crearea teoriei analitice a numerelor complexe. În interesul deducţiei riguroase s-a dovedit necesar să se înceapă deschis cu nişte definiţii şi postulate arbitrare. Odată cu această operă orizonturile câmpului de cercetare s-au mărit permanent şi „obiectul" iniţial al aritmeticii – secvenţa naturală şi chiar sistemul „magnitudinilor" în general – a pierit sub oceanul infinit de noi şi noi „generalizări" şi probleme. Este suficent să amintim descoperirile lui Wairstrass în domeniile semnelor de diferenţiabilitate, teoriei locurilor, calculelor funcţionale. Limitele faptelor matematicii „pure" s-au dovedit a fii mobile. Acest lucru a creat necesitatea de a adăuga şi a dezvolta teorii mai vechi în loc de a revedea şi a verifica propoziţii care păreau de mult prea multă vreme cât se poate de evidente şi chiar devenite clişee.

Un exemplu excelent este succinta dificultate rezultată din citirea primelor pagini de aritmetică, mai precis primele pagini: pentru un începător este depresiv, dacă nu chiar înspăimântător, că cele mai sclipitoare şi mai capabile minţi se contrazic imediat cu privire la acest subiect. În orice caz un sistem construit de analiză nu trebuie niciodată şi sub nici o circumstanţă să fie considerat unicul sistem posibil şi prin urmare un sistem

„real.”

7. Trebuie observat că aceste sisteme deductive construite arbitrar pe bazele unei surse de axiome „condiţionale” dovedeşte că funcţionează în practică. O teorie a numerelor complete se dovedeşte a fi în acelaşi timp o teorie a vectorilor. Ea oferă soluţii pentru problemele inginerilor mecanici deşi numai acestea din urmă erau în mintea lor la timpul apariţiei teoriei construcţiei. Prin natura lor numerele „imaginare” sunt o „ficţiune,” ele sunt extra-reale şi ideale („abstracte”). Acest lucru este evidenţiat destul de bine de rolul jucat de „quaternonii” lui R. Hamilton în analiza de tip vector, fiind vorba de forme care sunt în întregime arbitrare şi care nu se pleacă în faţa legilor fundamentale ale proceselor aritmetice dar care încă mai pot fi luate drept „numere.” Semnificaţia acestui fapt este clară; „soluţia” unor probleme specifice cere un punct de sprijin – un trup unificat de concepte primare „evidente în sine” dincolo de care nu vom încerca să trecem – şi nici nu am fi dorit să trecem de aceste concepte, din moment ce conţinutul ar fi fost definit în întregime în acelaşi fel. Din această cauză tipul întrebărilor care ne interesează devine rezolvabil (adică reductibil la ceea ce este cunoscut condiţional). O anumită „unitate ideală” a adevărurilor prinde viaţă. Într-un sistem al analizelor vorbim de „adevăr” doar în următoarele sensuri: vorbim de o mişcare deductivă riguroasă din punctul de început al sensului unic al sursei axiomei sau despre potrivirea unui trup concis de propoziţii corespunzătoare pentru substanţierea unei teorii cunoscute – ceea ce înseamnă a împărţii o unitate sistematică într-un domeniu desemnat şi ideal. A vorbii despre adevărul analizei ca şi un întreg în limitele matematicii pure ar fi lipsit de orice sens – acest subiect îşi asumă sens numai prin tranziţia către matematica aplicată – ceea ce înseamnă, prin tranziţia către calculele actuale şi măsurile obiectelor reale (daturi senzoriale.)

8. Concluziile noastre primesc o confirmare controlată din „regula contrarilor” în cazul eşecului complet şi definitiv al tuturor încercărilor de a „deduce” conceptele fundamentate ale „matematicii” din „logică,” încercări care încearcă să transforme legile matematicii în legi fixe specifice unui proces de gândire, legi care sunt independente de obiectele relative şi „hazardate” – în alte cuvinte de corpul specific de probleme pe care încearcă să-l rezolve teoria matematică. Mergând în această direcţie gândirea umană se duce în spre aceleaşi bancuri de corali unde idealismul dialectic german şi-a mai găsit încă odată ruina. A mişca cele mai primare categorii matematice din conceptul „gândirii” se dovedeşte a fi un lucru imposibil deoarece aceste „categorii” se dovedesc a fi simple postulate necesare de dragul rezolvării unor probleme specifice – unele ridicate fie de sugestie din „experienţa externă” sau de inspiraţia creativă a gândirii – şi sunt unicele definiţii pentru întregul sistematic în care aceste probleme devin unificate.

Construirea unui sistem „absolut” de concepte matematice este imposibilă deoarece înseşi această datorie este întru sine contradictorie şi dezvoltarea logică a ingenioasei intuiţii a lui George Kantor a dus doar la puncte moarte, „antinomii” şi „paradoxuri.” Motive care erau mai mult de o natură şi origine teologică, „speculativă” mai mult decât cele matematice l-au făcut pe Kantor să construiască o teorie „absolută” a diversităţii, l-au făcut să-şi bazeze matematica pe cele mai simple şi mai necesare axiome ale gândirii – în esenţă, pe axiome şi pe legile logicii. Cu cât discursul său continua mai mult cu atât numărul de antinomii care erau insurmontabile devenea mai mare. Acest lucru i-a conferit lui Henri Poincaret dreptul de a condamna pe drept această şcoală de gândire. Totuşi, Poincaret nu a indicat clar înţelesul erorii primare care la dus pe Kantor departe, el nu a accentuat relativitatea definitivă (bineînţeles sensul relativităţii logice) a conceptelor matematice care într-adevăr fac lipsită de sens orice plan de a „absolutiza”

matematica. În acest punct logistica se rupe de kantorianism, la fel cum Şcoala de la Marburg încearcă să substanţieze logic matematica într-un duh hegelian şi la fel cum a făcut-o şi încercarea fichteană a lui Rois de a interpreta categoriile fundamentale ale gândirii matematice ca şi forme tipice ale acţiunii unei voinţe absolute.

9. Am putea sumariza concluziile la care am ajuns mai sus. Relativitatea adevărului matematic nu stă în legătură cu nici o trăsătură particulară sau distinctă a obiectelor matematice pentru simplu motiv că nu există astfel de obiecte matematice. Cunoaşterea matematică este relativă în înţelesul indicat mai sus deoarece este „pură teorie" şi în toate teoriile care sunt examinate în şi prin ele întâlnim doar un adevăr ipotetic şi condiţional: fie că întâlnim procesul deductiv care „duce în exterior" din cadrul axiomelor acceptate („capacitatea de dovedire") sau fie că întâlnim capacitatea de a organiza şi „substanţia" un corp unificat de propoziţii individuale („evidenţa de sine" prin condiţie!); fie că plănuim sau construim un domeniu teoretic – care este realizat prin stabilirea de axiome şi definiţii.

Pentru discuţia de faţă este destul un exemplu. Un guvern nu este nimic mai mult sau mai puţin decât un obiect ideal, „existenţa" căruia este definită legal de „legile sale fundamentale." Doar întru limitele unui cerc de relaţii evidenţiat de aceste postulate axiomatice sunt posibile acţiunile legale. Numai în acest cerc putem vorbii de acţiuni de fărădelege şi de acţiuni criminale (în sensul juridic). „Criminalitatea" – la nivel juridic – este o evaluare relativă care sugerează un set condiţional de caracteristici – care este cât se poate de evident în domeniul relaţiilor inter-civile unde asociaţiile morale şi educaţionale tind să complice natura unei legi decăzute. Ceea ce este o violare a legii se stabileşte a fi o lege. Doar pe baza acestor presupuneri formate corespunzător curtea tribunalului este capabilă să-şi îndeplinească activităţile de „verificare"

în anchetarea cazurilor. Cazurile legale nu sunt doar analoage problemelor de matematică ci şi identice formal şi logic cu ele. Ele au propria lor axiomă care formează o unitate ideală întru care gândul juridic va avansa. Aici deja degresăm de la aspectul metafizic al drepturilor şi intercursului legal şi vorbim doar despre o teorie juridică. În acest domeniu – la fel ca şi în matematică – suntem blocaţi de relativitatea axiomelor iniţiale care au fost acceptate.

II

1. Prin „cunoaştere experimentală" după cum este acest termen folosit obişnuit înţelegem mai întâi şi mai presus de orice ştiinţele naturale. Orice am simţi despre această limitare a scopului termenului, ca şi o măsură investigativă preliminară, ea devine acceptabilă în întregime deoarece în cogniţia ştiinţelor naturale se descoperă pe sine cel mai distinct esenţa logică a relaţiei cognitive cu experienţa. Ştiinţele naturale sunt mai presus de orice ştiinţe experimentale. Ele sunt cele care trag puternic spre descoperirea „legilor," în spre nomotetism. La prima privire nomotetismul şi empirismul sunt nişte datorii contradictorii – putem chiar susţine că în adâncuri ele sunt una şi aceiaşi datorie. Prin urmare vom da la o parte faptul că concepţia naturală a metodei ştiinţelor naturale este inductivă în sensul teoriilor empirice ca şi o reducere a tuturor judecăţilor din ştiinţele naturale la necesitatea percepţiei senzoriale sau la „sumarizarea" automatică a impresiilor percepute de elemente „similare" scoase dintre paranteze – datorită acestor condiţii se renunţă la coeficenţii logici care rămân între paranteze şi sunt individualizate elemente separate. Această teorie a cunoaşterii ştiinţei naturale îşi are un *a priori* – el se bazează pe o înţelegere corespunzătoare a teoriei abstracţiei. Acest aspect al problemei a fost tratat cu destul de multă perspicacitate de A. Maioning (în *Hume-Studien*) şi de Hrussel (în capitolele corespunzătoare ale

volumului al doilea de la *Logische Untersuchungen*) şi astfel în contextul acestei discuţii nu avem nici un drept să o omitem. Există o semnificaţie decisivă în faptul că teoria clasică a inducerii – care şi-a primit expresia tipică în „Sistemul de Logică" a lui Mill – nu s-a dezvoltat o fenomenologie a experienţei ştiinţifice şi mai mult decât atât s-a dovedit a fi în dezacord şi foarte greu de reconciliat cu ea. Acest lucru a fost descoperit la un moment dat de Whewell în remarcabilele sale lucrări istorice sistematice. Din nefericire pentru noi ele au fost uitate.[39] Acest lucru a fost notat de Libnik în cadrul binecunoscutelor sale discursuri despre Bacon şi despre „inducţie şi deducţie." Prin urmare vom vorbii exact despre această viziune fenomenologică a cogniţiei ştiinţei naturale şi nu despre cine ştie ce fel de teorie simplificată în grabă.[40]

2. În ştiinţele naturale „experienţa" primeşte două forme tipice: observaţia şi experimentul. Aceste forme sunt de obicei demarcate clar şi sunt desemnate ca şi o observaţie „activă" şi „pasivă." Oricât de obişnuită ar fi o astfel de observaţie nu trebuie considerată în nici un fel ca fiind satisfăcătoare. În primul rând, „experienţa" se identifică cu observaţia extrem de dogmatic ca şi cum a înţelege (interpretarea) ar fi ceva adiţional şi secundar. În al doilea rând, pe baza acestei distincţii iasă în afară un semn vag şi distinct: un astronom care foloseşte aparate

39 Foarte pe scurt intenţionez să mă întorc la o descriere a „învăţăturilor ştiinţifice" ale lui Whewell asupra căruia nu a fost făcută în nici o limbă nici măcar un o singură examinare monografică.

40 Această explicaţie subsecventă se bazează pe excogitarea independentă a autorului cu privire la impresiile primite pe parcursul a câţiva ani de muncă de laborator – sau mai bine zis ar trebui să spun de „viaţă de laborator." Am devenit familiar cu literatura ce se leagă de această topică relativ recent. Această literatură a oferit o formă ipotezelor presupuse mai înainte. Ar mai trebui adăugate ca şi texte adiţionale celor citate mai sus, ingenioasa carte a lui Claude Bernard *Introduction a l'étude de la medicine experimentale* şi cartea lui Jevons *Principles of Science.*

spectofotografice pentru a studia compoziţia chimică primară a corpurilor nebulare sau care, pe baza principiului Doppler-Fizo, determină existenţa sateliţilor în jurul unor planete distante, fără îndoială nu face nimic altceva decât să „experimenteze” şi nu să observe deşi el nu interferează cu cursul natural al fenomenelor naturale. Până la urmă se dovedeşte că diferenţa între experimentare şi observaţie nu constă în faptul că experimentarea implică a face fenomenele naturale subiectul unui anumit tip de influenţă. „Activismul” poate fi limitat de condiţiile sub care fenomenele sunt observate. În lumina acestor fapte este esenţial ca schimbările să nu fie munca mâinilor experimentatorului. O expresie care a primit deja o recunoaştere unanimă este că: „un experiment oferit de natura înseşi” duce la idea că „nu există un activism din partea experimentatorilor.” Într-adevăr – dintr-un punct de vedere logic – investigaţia compasului dincolo de comportamentul din timpul furtunilor magnetice sau din timpurile activităţii totale a luminii solare de exemplu sau cercetarea metabolismul oamenilor care produc foamea ori sunt clinic bolnavi într-o formă sau alta – o astfel de muncă este fără îndoială de o natură experimentală, deşi la suprafaţă se pare că observatorul acţionează ca un „simplu observator.” Ar putea fi în cele din urmă un simplu observator – vom descoperii mai târziu sub ce circumstanţe este aşa. În orice caz, „activismul” respectiv „pasivitatea” nu ne fac capabili să clasificăm suficent de clar cazurile de cercetare ştiinţifică prin structura logică. Pentru acest motiv este incorect să omitem rolul instrumentelor folosite, atât cele materiale cât şi cele ideale – să mişcăm „observaţia” şi „experimentul” din cursul actual al muncii ştiinţifice. Nu vorbim aici de aspectul tehnic al problemei şi despre dacă sau nu cercetătorul face uz de „instrumente,” ci despre participarea instrumentelor în chiar conţinutul propoziţiilor stabilite experimental. Acest subiect a fost ridicat cu o claritate surprinzătoare la un anumit moment dat de Clifford şi mai apoi de Dungen în *Teoria fizicii*.

3. Problema trebuie adresată direct şi stringent: este oare posibil să reducem toate judecăţile ştiinţei naturale la simpla percepţie senzorială chiar dacă există o singură „posibilă” percepţie senzorială. Nu duce oare o astfel de încercare la o folosire neadecvată a conceptului experienţei, la un joc al ficţiunilor şi mai mult decât atât la o înţelegere a sensului judecăţilor care nu corespunde rolului actual din sistemul ştiinţific. Când vorbim despre structura heliocentrică a sistemului nostru planetar, despre atracţia mutuală a membrelor sale şi despre influenţa nefastă pe care fiecare şi-o exercizează una alteia în mişcările uneia faţă de alta este destul de greu să acceptăm că noi nu facem nimic mai mult sau mai puţin decât să acceptăm că de fapt cerem să se dovedească percepţia senzuală a unei fiinţe imaginare înzestrată cu capacităţi perceptore (care pentru noi sunt inaccesibile şi vagi) situate într-o lume a spaţiului în aşa fel încât sunt în poziţia de a vedea sau percepe într-un anume fel plănuitul peisaj vizual extern. Dacă este posibil să facem o astfel de accepţie este clar că aceasta ar fi o experienţă care nu se poate măsura cu a noastă. Este uşor să fim convinşi că în astronomie sistemul heliocentric nu se fundamentează pe această experienţă „posibilă,” o experienţă care este cât se poate de concludent imposibilă. Geologistul nu face apel la ea când vorbeşte *ad oculos* despre epoca de gheaţă sau despre fizică sau atunci când dezvoltă teoria eterului. Aceasta nu înseamnă că teoriile nu sunt fundamentate pe „experienţă.” Trebuie înţeles că nu orice judecată cu privire la „realitate” se bazează pe experienţă sau reflectă o percepţie senzorială. Judecăţile se pot baza pe experienţă în diferite feluri – şi aici ajungem la acea distincţie genuină dintre „observaţie” şi „experiment.”

4. Vom compara două judecăţi: „o soluţie apoasă de permanganat de potasiu are o nuanţă violet-crimason” pe de o parte, pe de cealaltă „benzenul are o structură ciclică cu legături duble ce alternează două câte două şi cu o

structură moleculară alcătuită din şase atomi de carbon şi şase atomi de hidrogen.” Vom pune întrebarea dacă aceste opinii se „bazează pe experienţă” sau sunt „confirmate de experienţă” în acelaşi fel. Este cât se poate de evident că doar în prima fază avem de a face cu imagini percepute, actuale sau potenţiale şi în orice caz realizabile în cele din urmă. Acest lucru este valabil doar pentru individul „normal” sau „social” adică acel individ care este capabil să perceapă un anumit spectru de culori. În al doilea rând nu vorbim despre proprietăţi vizuale şi senzoriale ale unui obiect (dat) perceptibil. La nivel vizual benzenul „este” un lichid uleios şi inflamabil cu o anumită odoare şi aşa mai departe. Întru experienţa senzorială nu există nici un fel de tranziţie de la aceste proprietăţi la compoziţia şi structura lor moleculară. Ceea ce este exprimat de cunoscuta formulă a benzenului (şi prin extensie de toate formulele chimice – simple, structurale şi stereochimice – fără nici o distincţie) nu este atribuibil în nici un fel percepţiei directe şi nu este nici o proprietate senzorială reală. În acest moment specific avem de a face cu două tipuri eterogene de judecată cu privire la realitate. Formula benzenului nu exprimă conţinutul direct şi nici nu exprimă nici un fel de fapt senzorial. Luat singur în şi prin sine, această formulă devine obscură şi îi lipseşte orice fel de înţeles. Indirect, printr-o anumită meditaţie şi astfel condiţional, în termeni lungi formula exprimă şi sistematizează nimic mai mult sau mai puţin decât datele percepţiei senzoriale. Exprimă mai mult sau mai puţin rezultatele analizei moleculare – faptul că având o frecvenţă limitată şi fără nici o excepţie, orice cantitate de benzen care a fost purificată prin distilaţie – întru marginile erorii de cantitate – va avea şase unităţi de hidrogen la fiecare 72 unităţi de carbon. Această formulă exprimă rezultatele observării formulei derivaţilor de benzen în timpul procesului de reacţie a acestuia din urmă cu variate alte corpuri chimice, compoziţia lor fiind ştiută şi determinată de mai înainte – de exemplu, faptul că doar nitrobenzenul este produs şi aşa mai departe.

Formula nu doar că sumarizează aceste fapte dar le

şi interpretează în conformitate cu principiile fundamentale ale teoriei atomice şi cu ipotezele structurale bazându-se pe presupoziţia că carbonul are o valenţă de patru iar hidrogenul o valenţă de unu şi aşa mai departe. Fără astfel de presupuneri nu poate exista nici un fel de judecată experimentală. Interpretarea unei serii de fapte (care pot fi primare sau deja interpretate şi înlocuite de simboluri) conferă o unitate sistematică, le orânduieşte. Formula de benzen ne face să înţelegem – ceea ce înseamnă să desemnăm un singur sens pentru – rezultatele unei analize elementare a derivaţilor de benzen şi a caracterului lor. Dacă un „nucleu" de benzen cu o compoziţie şi structură particulară există sau în alte cuvinte dacă benzenul este construit precis în acest fel, atunci în „experienţă" ne întâlnim necesar cu aceiaşi factori cu care ne întâlnim în practica de laborator. Este tocmai această relaţie particulară a experienţei care constituie baza „empirică" pentru judecăţile experimentale. Atenţia se centrează nu atât pe căutarea unei imagini mai similare (într-un înţeles vizual sau grafic) a „lucrului exterior," cât pe construirea unui simbol ipotetic care uneşte factorii senzoriali în ciuda tuturor lipselor de asemănare şi a incomensurabilităţii dintre ei. În situaţia benzenului, concluzia se dovedeşte a fi destoinică deoarece unificarea se împrăştie la un vast corp de componente – teoria „nucleului de benzen" transformă „chimia carbonilor aromaţi" într-un sistem. Acelaşi lucru este sugerat cu şi mai mare distincţie de formula clasică a metanului, o intuiţie care se dovedeşte în cele din urmă cu adevărat ingenioasă şi care susţine toată chimia organică. Nu trebuie să trecem cu vederea condiţionalitatea şi relativitatea acestor formule, care sunt semnificative şi pline de înţeles numai atâta vreme cât „experienţa" noastră pe care o posedăm la timpul curent şi care poate fi pierdută în orice moment – nu din cauza faptului că cine ştie ce fel de catastrofă va avea loc în „natură," ci din cauză că noi trăsături şi noi fapte ne vor fi descoperite sau chiar unele care au fost pur şi simplu uitate şi trecute fără

a fi observate.

5. După cum a supus Claude Bernard, un experiment nu „este nimic mai mult sau mai puţin decât o discuţie închisă-deschisă.” Judecăţile experimentale diferă de judecăţile observaţionale prin faptul că autenticitatea proprie răsare nu din percepţia grafică ci dintr-o concluzie logică – şi mai mult decât atât, doar cu condiţia ca aceste premize să aibă un înţeles. Probabil că acesta este motivul pentru care numai ştiinţa teoretică permite experimentele şi, invers, de aceea această ştiinţă teoretică este plină de semnificaţie doar întru schema acestei fundaţii şi întru domeniul desemnat de ea. Orice experiment este o „concluzie” care este purtată de gând şi prin gând – nu de munca mâinilor, deoarece pentru acest motiv experimentul are o natură diferită la nivel esenţial de observaţia senzorială. Experimentatorul construieşte un model „ideal” construit pe bazele unui set de „legi” şi zidit astfel încât se face loc pentru factorii specifici încât aceştia intră în şi sunt uniţi de el. El construieşte un fel de „lume imaginară,” în care trebuie să existe factori şi trebuie să aibă loc evenimente într-o anumită ordine – şi în nici un alt fel de tip de ordine. În alte cuvinte, un experimentator propune un mecanism de fenomene posibile prin care ele pot fi introduse într-un sistem ştiinţific şi înţelese ca şi o „unitate a interpretării.” Această propoziţie este acel *ratio cognoscendi* al fenomenelor dar nu este acel *ratio essendi* în înţelesul cauzei lor transsubiective (se înţelege că aici vorbim de o cauză a unui subiect transcedental). De fapt experimentele nu trec dincolo de acest punct. Faptele cerute sau cele neadmise de „ipoteza” construită pot fi stabilite din nou de autorul însuşi, adică propoziţii în forma unei structuri premeditate, organizate de observaţii. Aceste lucruri pot fi găsite în diferite forme; ele pot fi fără nici o acoperire în binecunoscutul magazin de „material brut,” stând într-un salt plictisit, ascunse departe încă din timpuri antice.

Ultimul caz este tipic pentru experimentele

astronomice: de mulţi ani Observatorul Greenwich este operaţional, începând de la Flemsteed şi până la Eri. Independent de această acumulare de observaţii noua teorie dezvoltată a „ipotezei” newtoniene a tras acest amalgam de factori sub egida unui sistem ştiinţific sistematic folosindu-l ca şi justificare. Nu era necesar să se caute noi factori. Spre adăugire, teoria newtoniană a lunii, de exemplu, este o teorie experimentală tipică. Acelaşi lucru trebuie spus despre Darwin.

6. Elementul iniţial al discursului experimental poate fi atât de mult o observaţie „singură” cât şi o serie de observaţii al unui joc al „ştiinţificului” sau după cum ar spune Libik, o imaginaţie „inductivă.” În stadiul următor imaginaţia joacă un rol fundamental: trebuie să se dezvolte o ipoteză. Investigatorul trebuie să anticipeze deplin toţi factorii necesari pe care i-a construit şi care sunt postulaţi de „tabloul lumii.” În alte cuvinte, el încearcă să găsească „sursa axiomatică” şi un corp unificat al unei imagini „ideale” primare prin care el poate ajunge deductiv la concluzia „judecăţilor existenţiale” cu privire la faptele oferite în experienţă. Pe baza acestor judecăţi se pot dezvolta toate concluziile conţinute potenţial în această sursă de axiomă. Rezultatul dobândit este un „model” al unui domeniu specific de fenomene întru care pot exista numai două feluri de „adevăr” relativ: adevărul sursei axiomatice substanţiate şi adevărul unei concluzii substanţiate. „Realitatea” oricărui astfel de model nu semnifică nimic mai mult sau mai puţin decât potrivirea faţă de actele regulatorii. Gradul de adevăr din aceste acte este reglementat pe de o parte de lăţimea scopului său sistematic şi deasemenea de simplicitatea şi claritatea mişcării logice întru sistem. Nici un model nu este adevărat „în şi prin sine” fie că se concentrează spre o lume întreagă sau spre un domeniu de fenomene particular. Legătura restrictivă faţă de materialul factual oferit este menţinută întotdeauna şi nu poate fi depăşită chiar dacă un model particular a fost întru câtva pre-

ajustat ca să aducă cu sine o creştere în fapte şi chiar dacă de fapt le cuprinde în sinteza sa sistematică. Trebuie să ne amintim că dacă un model încetează a mai fi liber în legătură cu o sursă de factori crescândă sau schimbătoare, nu îşi pierde proprietatea când stă în legătură cu prima sursă de factori ce s-a potrivit în întregime în ea. „Adevărul" este caracterul relaţiei între simbol şi experienţă, dar nu acea experienţă care există între copii şi „realitatea" „supra-experimentală" sau „transsubiective."

7. Observaţia şi experimentul nu sunt două tipuri co-subordonate de experienţă ştiinţifică, ci două faze de investigaţie ştiinţifică. Acestea există în planuri cognitive diferite: observaţia aparţine domeniului percepţiei senzoriale şi face apel la propria-i evidenţă grafică; experimentul stă în legătură cu domeniul gândirii şi are de a face cu continuitatea relaţiilor logice. Observaţia oferă materialul iar judecata experimentală o interpretează. Mai trebuie făcută o remarcă: „observaţia" nu oferă un material brut, ci o versiune a unei „percepţii senzoriale" care a fost deja „prelucrată" logic. În general judecăţile nu „reprezintă" sau nu „sumarizează" pur şi simplu o serie de percepţii (fie că ele sunt ale mele sau ale altora), ci oferă deja o interpretare a acestor percepţii. Mai întâi, judecăţile merg dincolo de limitele oricărui număr final de percepţii individuale (şi chiar dincolo de infinitatea potenţială a secvenţei lor ce continuă infinit), prin urmare ele afirmă o sinteză necesară a conceptului – ceea ce înseamnă necesitatea unei construcţii ideale. În al doilea rând, nu sunt imaginile senzoriale cele care servesc ca şi termeni în orice judecată, ci – după cum s-a exprimat destul de apt Bradley – mai mult „simbolurile-idei" care „semnifică" mai mult sau mai puţin convenţional factorii percepţiei. S-a dovedit în cele din urmă că în ştiinţa naturală „judecăţile observaţionale" (ca de exemplu mamiferele au o inimă cu patru camere) sunt deja produsul interpretării şi că materialul folosit de teoria ştiinţifică nu sunt un fel de

„fapte simple” ci modele „abstracte” de fapte. Această interpretare diferă de tipul celei experimentale prin faptul că nu este dependentă de premizele teoretice specifice unei porţiuni date de gândul ştiinţific din moment ce propune doar bazele „teoretice” generale” pentru tot (şi pentru orice fel de percepţie senzorială). Ne vom reîntoarce la această problemă mai târziu.

8. „Legile naturii” stabilite de ştiinţele naturale nu sunt legi „reale” prin care lucrurile în ele însele sunt conduse şi nu sunt nici simple procese obişnuite în natură regularizând combinaţiile şi alteraţiile fenomenelor. Naturaliştii fac o distincţie clară între „legile empirice” care sumarizează doar aproximativ şi preliminar „datele” senzoriale şi legile autentice „teoretice.” Aceste legi sunt substanţiate de axiome şi ele sunt cele care stau la baza deducţiilor experimentale. Acestea din urmă în şi prin ele însele nu reprezintă nici o parte constituentă a lumii „exterioare” la fel cum „există” (sau mai bine spus, „ca şi cum ar exista”) fără nici o cogniţie, fără procesul cognoscibil şi fără cognoscibilitate şi fără nici o parte constituentă a reprezentării lumii senzoriale. Începând cu „datele” experimentale, în timpul procesului interpretării logice sau „explicaţiei” experimentale gândirea construieşte modele ipotetice pentru un corp de fenomene care se dezvoltă perpetuu în scopul său, străduindu-se să dobândească „concluziile ultime” şi cele mai înalte, străduindu-se să dobândească „tabloul universului.” Acest model – care la nivel ideal este atoate cuprinzător – trebuie să reprezinte modul în care „lumea” („existenţa”) poate fi organizată, factorii (figurile) din care poate fi formată şi aşa mai departe – cu scopul de a înţelege sistemul care este unul empiric senzorial. Acest sistem va devenii pentru noi o unitate necesară (transparentă logic, regularizatoare). „Factorii creării lumii” precum şi „legile naturii” sunt semne şi trăsături ale unui anumit „obiect ideal” – existenţa căruia va fi descoperită, din câte ne spune raţiunea, precis prin acele manifestări care

formează „percepţia” noastră. Acest „obiect” este unul „conceptibil.” „Realitatea” sa semnifică nu numai simpla plinire a unui grad semnificativ din datoria de a unii „experienţa” sistematic. Într-adevăr dacă lumea ar avea o astfel de natură, atunci aceste „fenomene” ar trebui să se producă şi „această conformitate cu legile naturale” ar trebui să determine în experienţă propria lor interrelaţie. Mai departe, dacă experienţa noastră justifică aceste „prevederi,” atunci luăm modele noastre ca fiind „adevărate.” Ne vom concentra atenţia asupra acestui dublu „dacă.” „Legile naturii” sunt ipoteze *conditiones sine quibus non* pentru cunoaşterea sistematică a lumii, ele sunt un fel de condiţii – prin urmare singurele posibile, dar nu şi cele singure necesare. Singularitatea şi indispensabilitatea apariţiei acestor condiţii nu sunt nici dovedibile şi nici evidente prin sine prin mediere. „Suficentă şi necesitatea” lor sunt adresate doar consecinţelor pe care le stipulează şi semnifică doar necesitatea („bine întemeiată”) a mişcării. În şi prin sine aceste ipoteze nu au nici un fel de necesitate şi nici nu pot fi deduse din principiile logicii. Ele sunt rezultatul unei imagini creative aplicate faptelor – o spunem din nou, „creaţii libere ale sufletului uman.”

Arătând că experienţa nu poate fi explicată în nici un alt fel – sau în alte cuvinte, că nu putem concepe nici un fel de altă „lume,” în cele din urmă este o datorie imposibil de plinit şi în întregime deşartă. Trebuie să ne amintim că în circumstanţele date, concluzia trece de la consecinţă la fundament – care oferă formal o bază pentru probabilitatea (posibilitatea) concluziei. Acest lucru nu a fost luat în considerare de Kant, a cărui „metodă transcendentă” începe prin intermediul unul silogism condiţional categoric – şi nu a fost luat în considerare nici de neo-kantieni care puneau în practică a priori metoda „fundamentării” sau a „genezei.” Prin propria substanţă logică formală, această „metodă reconstructivă” poate demonstra necesitatea concluziilor datorită condiţiei premizelor deja stabilite, dar ea nu poate justifica niciodată inevitabilitatea acestor

premize.

În acest moment ajungem la o problemă importantă: la inima absolutizării modelelor reconstructive ale „realităţii” stă premiza dogmatică a „uniformităţii naturii” care ne face capabili să acceptăm orice cantitate a factorilor tipici oferiţi pentru formarea unei judecăţi definitive cu un singur înţeles privitoare la un corp „întreg” de factori „posibili” – din nou, acest lucru se potriveşte oricărui corp de material empiric ce poate apărea în viitor urmând lărgirii experienţei. Iată premiza substanţierii certitudinii că principiile de explicare odată stabilite se vor dovedii (în general) capabile să îmbrăţişeze toate noile observaţii. Această premiză este în întregime imposibil de dovedit şi mai mult decât atât este total superfluă pentru ţelurile cognitive. Natura limitată a încercărilor de a explica sistematic toată experienţa printr-o formă specifică a acestor experienţe nu violează în nici un fel constanta acestor eforturi în legătură cu experienţa dată – legătura de aici are o natură logică şi este prin urmare inviolabilă. Dacă în viitor experienţa noastră prezentă se dovedeşte a fi numai o parte a experienţei în general – şi mai mult, o parte care nu se potriveşte cu descrierea întregului experienţei – atunci modele noastre ipotetice vor menţine deplin semnificaţia lor cognitivă în legătură cu această parte a experienţei deşi ele nu mai sunt aplicabile întregului.

9. Acelaşi material factual poate fi probabil simultan „explicat” de diferite modele, în ceea ce priveşte „adevărul” toate sunt echivalente. O situaţie în care nu există daturi pe care să-ţi bazezi o alegere sau o evaluare definitivă a teoriilor aflate în competiţie poate fi caracterizată ca şi un stadiu de cunoaştere insuficentă despre un obiect. De exemplu, stadiul prezent al senzaţiei psihologice cu privire la culori, în care fiecare teorie propusă cuprinde o anumită parte din întreg corpul de date factuale este lipsită de putere când stă în legătură cu partea rămasă din corpul de date. Cam aşa ceva era

situaţia opticii până la Frenel. Nu existau distincţii „estetice” sau „economice” în teorii din punctul de vedere al „eleganţei” şi „simplităţii” înţelesului lor gnoseologic.

10. „Relativitatea” construcţiilor ştiinţifice are o semnificaţie logică unică (cea a dependenţei de o sursă axiomatică specifică) şi prin urmare ea nu sugerează că aceste construcţii trebuie de fapt să se schimbe la un anumit punct. Toate concepţiile sau modele explică sau unesc un corp de factori. Dacă acest corp de factori a fost observat prin cursul istoriei crescând în cantitate fără să se schimbe calitativ, atunci înseamnă că nu apare nici o schimbare de principii. Orişicum, în acelaşi timp nu trebuie să exagerăm nivelul stabilităţii posedat de aceste modele ştiinţifice şi nici nu trebuie să păstrarăm semnificaţia nici uneia dintre ele pentru o lungă perioadă de timp ca şi un semn de semnificaţie (eternitate) „necondiţională” (ceea ce înseamnă, să nu permiţi substituţii chiar şi atunci când nu sunt introduse contradicţii) şi genuină.

O examinare a istoriei ştiinţei descoperă curând că toate judecăţile cu privire la acest punct – plecând de la cele iniţiale la cele mai recente şi mai individuale – se află într-un stadiu de mişcare permanentă. În diferite domenii vom descoperii acest lucru la nivele diferite aflate în legătură cu o viziune „general acceptată,” dar nici unde nu se va descoperii o odihnă completă: o astfel de odihnă va fii posibilă în eventualitatea unei încetări totale a creşterii cantitative a materialului factual. Aici ajungem la problema naturii „nomotetice” (şi nu a celei „ideografice”) a ştiinţelor naturale. În special trebuie accentuat că nu este numai „nomotetismul” cel care nu exclude în particular „interesul,” ci şi legile naturii ca şi simple legi deoarece ele nu fac nimic altceva decât să explice fapte individuale – în special particularităţile individuale ale acestor fapte. În nici un caz nu este suficent să formulăm legi necesare şi apoi să nu le explicăm conţinutul implicit şi iminent. Trebuie arătat că fiecare şi orice fapt

individual, fiecare şi orice observaţie individuală, trebuie să fie explicată de aceste legi şi este inclusă de ele într-o relaţie sistematică. Câţiva factori sunt potriviţi pentru „cazul ideal” previzibil şi teoretic al legii şi ei diferă foarte puţin între ei (dar cu nimic mai mult decât ar dura din teoria probabilităţilor sau ar fi permisibil datorită gradului de acurateţe a metodei de interogaţie folosită, care este subiectul unui calcul strict). Naturalistul „ignoră” aceste diferenţe – şi aceasta în nici un caz pe temeiul faptului că ele sunt individuale, ci din contră, deoarece ele *nu* sunt individuale şi nu se leagă de „faptele însele” ci de natura imperfectă a naturii mijloacelor de investigaţie. Dacă aceste „digresiuni” de tip teoretic merg dincolo de limitele aşteptărilor teoretice predeterminate, devine inevitabil să revedem fie premizele teoretice („legile”) sau dreptul de a asambla aceste fapte într-un astfel de „caz ideal” şi în nici alt fel de caz. În orice caz, tocmai aceste cazuri individuale sunt cele care slujesc întotdeauna ca şi cele mai bune legi de „verificare” şi cu cât mai complexe şi mai individuale sunt ele, cu atât mai bine.

Potrivirea oricărei generalizări se măsoară în abilitatea ei de a unii şi organiza cele mai eterogene materiale. Este această abilitate care cuprinde semnificaţia aşa numitelor „experimente nereuşite,” respectiv anomalii. Nici un naturalist rezonabil nu-şi va permite „să ignore” digresiunile „individuale” şi particularităţile de acest gen. Doar astfel de cazuri „excepţionale” slujesc întotdeauna ca şi stimuli motivatori pentru munca teoretică (ne aducem aminte de experimentul lui Michaelson şi toată „greşeala” sa în prezicerea timpului venirii unei comete!). Idealul experimentatorului este de a fi capabil să explice toate particularităţile fiecărui şi oricărui fapt izolat. Pentru acest motiv teoriile ştiinţifice se află într-o mişcare constantă, „ajustând” şi controlând fenomenele schimbătoare ale experienţei. Ştiinţele naturale încearcă să construiască un model al unei lumi în care v-a exista un loc definit şi substanţiat riguros pentru întreaga bogăţie de factori

individuali diferiţi. Ei se străduiesc să ia în considerare toţi factorii naturali, ei se străduiesc să prevadă toate combinaţiile posibile de condiţii şi legi astfel încât nici un fapt – indiferent cât de mic – nu va fii lăsat afară din „sistem.” Bineînţeles că acesta este numai un ideal formal. Cantitatea practic infinită a factorilor nu desfiinţează acest ideal – nu face nimic altceva decât să creeze o cale în spre infinit. Trebuie notat că în conţinutul lor, teoriile ştiinţifice nu formează serii unite în aşa fel încât la fiecare teorie subsecventă se ajunge pe baza celei de dinainte doar printr-o adăugire. Cele mai adeseori, lărgirea experienţei nu cere adăugiri şi corectări, ci doar substituţia unui lucru faţă de altul. Construcţiile care se înlocuiesc succesiv una pe alta nu devin „mai bune,” nu se dezvoltă: ele pur şi simplu se schimbă şi devin „mai largi.” Ceea ce se dezvoltă continuu este doar o efectivitate sistematizată formal – şi nici măcar aceasta nu are loc întotdeauna.

11. „Ştiinţa naturii” nu descrie ci explică „realitatea” – adică experienţa. Pentru acest motiv, determinarea rolului de aici aparţine nu atât fazei „empirice” cât celei deductive. Vom ilustra această expresie printr-un exemplu. Şcoala de geologie „catastrofică” şi teoria „spaţiilor fixe” nu au părăsit încă scena ştiinţifică deoarece „în realitate” lucrurile nu erau cum s-ar fi presupus a fi descrise sau depictate. „Uniformitarismul” a triumfat deoarece Lyell şi alţii s-au succedat în a demonstra că era posibil să „înţelegem” mecanismul pentru aparenţa şi distribuţia formelor de viaţă, a originii fosilelor care se află sub pământ, mergând până la presupunerea că „numai acţionând de aici înainte şi în prezent” există agenţi la muncă – în alte cuvinte, ei au arătat că toate datele factuale ale ştiinţei geologice ar putea fi asamblate într-un sistem pe baza unei „surse axiomatice” constând din propoziţii construite original cu scopul de a sistematiza transformările geologice „care au loc în prezent.” Nu erau „faptele” cele care erau discutate în trecut, ci datele experienţei contemporane şi unificarea lor cognitivă. Exact

în acelaşi fel, lucrarea lui Darwin a constat în stabilirea de „axiome” (legi) care l-au ajutat să includă într-o relaţie *unificată* materialul disponibil care, în axiomaticii Buffon şi Cuvier, s-a dezintegrat într-o serie de grupuri lipsite de legătură. Subsecvent punctul de vedere „evoluţionar” s-a dovedit la fel de bine a fi o „axiomă” potrivită pentru embriologia comparativă. Semnificaţia unui caz izolat (ca să nu spunem excepţional) este cât se poate de bine ilustrată de rolul jucat de cercetarea lui A. O. Kovalevski cu privire la istoria dezvoltării lui Amphyoxus lanceolatus. Conceptul i-a permis să cuprindă într-un corp unificat clar şi concis materiale biologice şi paleontologice, ca şi cum întreaga natură vie a avut un singur strămoş din care toate speciile – atât cele fosilizate cât şi cele vii – au pleznit în afară, ca şi cum au existat lupta pentru existenţă, selecţia naturală şi aşa mai departe. Acestea sunt principii pentru explicaţie şi unificare şi în nici un caz evenimente „reale.” Unele din aceste principii s-au dovedit a fi bine „adaptate” experienţei, altele nu şi astfel că în teoria evoluţionară răzbate o lupta nesfârşită şi o regrupare constantă a „principiilor de explicare” – unele grupuri de fapte sunt „unificate” din punctul de vedere al selecţiei naturale timp în care altele nu pot fi explicate de ea. Teoria „mutaţiei” împlineşte datoria sistematizării întru propria-i rază particulară. Alte corpuri de factori sunt sistematizate de ipoteza neo-lamarchiştilor (de la Lamarck)... Totuşi, biologia ca şi un întreg nu a dobândit o unitate sistematică genuină deoarece „axiomele” corespunzătoare nu au fost „descoperite” niciodată (sau „teoremele” corespunzătoare parţiale nu au putut fi reduse la axiomele cunoscute). În biologie nu este şi nu va fi posibil să vorbim de „corespondenţa” realităţii externe: deschidem aici domeniul principiilor explicării şi nu cel al „existenţei reale.” Ceea ce a fost spus mai sus stă în legătură cu toate domeniile ştiinţelor naturale. Toate afirmaţiile sunt ipoteze care unesc sistematic printr-o interpretare deductivă materialul experimental disponibil, care schimbă lumea condiţional şi nedirecţional ca şi o „consecinţă” a

„obiectului ideal” desemnată de postulatele corespunzătoare. Nici un sistem ştiinţific şi nici o teorie nu pot cuceri în întregime dubla relativitate – dependenţa de construcţia dată a „experienţei” şi definiţiile bazate pe o sursă axiomatică specifică. Această sugestie este sugerată clar de o examinare fenomenologică nepărtinitoare a cunoaşterii ştiinţifice după cum există ea în actualitate.[41]

III

1. Un sistem ştiinţific constă dintr-o serie de straturi consecutive de construcţii ideale care sunt stratificate astfel încât fiecare strat de mai sus „explică,” face logic posibil şi necesar pe cel care urmează direct – prin acesta la fel de bine întreg corpul de straturi ce au mai rămas, până jos la fundament, până în miezul problemei. Ultimul este „experienţă” în adevăratul şi strictul sens al cuvântului – ceea ce înseamnă, ceva care este „experimentat,” perceput pasiv, „oferit din exterior” şi având un caracter complet irefutabil, un fel de „altul” sau un fel de „limită.” Numai întru schema straturilor secundare există loc şi înţeles pentru problema dovezii cognitive, problema evaluării cognitive, cea a „adevărului.” Pentru că „experienţa” nu este însă cunoaştere şi din cauza naturii definite obligatorii – „într-un fel sau altul” – nu permite „evaluări” ca şi o relaţie alternativă. Întreaga problemă cognitivă este posibilă numai fiindcă ceva este „dat.” *Daturile necesitată interpretare* – acesta este un fapt primar şi o cerinţă a cunoaşterii. Prin ele însele daturile nu explică şi nu sistematizează nimic deoarece ele sunt cu adevărat „primare” şi nu presupun nimic care să le urmeze. Mulţumită daturilor, întreaga structură complex a

41 Cu scopul de a fi succint am ales să omit problema construcţiei metodologice a „ştiinţei duhului” deoarece ea poate fi examinată pe cont propriu. Consideraţiile dezvoltate în acest text se pot pune în practică fără problema interpretării istorice şi atunci va devenii clar că prin studierea istoriei nu descoperim „ce era,” ci doar „ghicim” ipotetic ce poate şi ce ar fi trebuit „să fie” – ceea ce înseamnă, cam cum ar trebui să concepem trecutul.

unui sistem ştiinţific se ridică – ele sunt o „condiţie negativă” a cunoaşterii, într-un anume sens: dacă ele nu ar exista deloc, nu ar mai fi nimic să discutăm; dacă ele are fi de o natură diferită, atunci întreaga structură ar trebui să fie replănuită. Daturile singure nu sunt suficente cunoaşterii şi ele nu intră în corpul cunoaşterii înseşi. Într-un sistem de cunoaştere nu vom fi capabili să ajungem la „percepţii”: ştiinţa cunoaşte aceste daturi prin forma judecăţilor. În contextul problemei „adevărului” daturile pot fi introduse, dar ar fi lipsit de orice sens să le punem în legătură cu „ceea ce este oferit.”

2. „Experienţa” cuprinde tot ceea ce ne este „oferit” simplu şi direct. Calea prin care „prima” legătură a „oferirii” a venit în existenţă nu poate fi determinată. „Experienţa” predă toate întrebările şi răspunsurile şi este prima care le face posibile. „Experienţa” este luată în acelaşi fel în care este „oferită” – aici ne-am implicat într-un stadiu „al lipsei de condiţie.” Totuşi avem de a face cu lipsa de condiţie a factorilor goi şi nu cu absolutul necesităţii conceptuale. Pe temeiul exact al acestei lipse de condiţionalităţi a experienţei, există ceva ieşit afară din gândirea locală, ceva care îi este străin, ceva care rezultă în „mirare” – este tocmai începutul meditaţiei filosofice. „Oferirea” nu este „existenţă.” Momentul „inevitabilităţii ontologice” lipseşte. Este tocmai acel moment care este prezent întotdeauna în toate concepţiile existenţei. Acest semn particular, într-un anume sens, nu este „dat.” Actul experienţei iniţiale nu implică necesar că „lucrurile nu pot fi altcumva.” Acest semn este introdus dogmatic dintr-o parte, atunci când fenomenologia cogniţiei este începută cu afirmaţia că *existenţa* este „oferită,” ceva care există în şi prin sine la fel de bine ca şi *prin sine, causa sui.* În acest moment se cuvine să vorbim de „existenţă.” Cunoaşterea *vine* în viaţă din ea dar nu răsare din ea.

3. „Experienţa” este mai largă decât „percepţia senzorială.” „Percepţia directă” (sau mai bine spus – „percepţia oferită direct”) precede chiar distincţia între „subiectiv” şi „obiectiv,” între „senzorial” şi „ideal” care-şi

asumă un înţeles numai într-un sistem de cunoaştere „explicatoriu.” Nu numai lucrurile „spaţiale şi temporale” sunt oferite ci şi formele spaţiului geometric ideal, nu numai „lucrurile” ci şi „relaţiile.” „Experienţa” este organizată chiar de la început. Această stabilitate „intuitivă” nu coincide cu stabilitatea logică oferită de includerea într-un sistem şi de formula clasică *per genus proximum et differentiam specificam.*[42] O frază de „imagini” vagi precede întotdeauna un „concept” definit logic – aceste imagini sunt deja conceptuale şi nu sunt vizuale. Mai mult decât atât acest concept stă numai în legătură cu gândirea şi nu este un vag „absolut.” Aceste imagini primare posedă o anumită stabilitate pur şi simplu fiindcă ele sunt realizate în formele lor prezente şi nu întru altele. Acum sunt materiale haotice, brute aşteptându-şi o formulare iniţială de undeva din afară identică cu produsele lui Kant sau materia „non-reală” a lui Platon. Dacă daturile ar fi în întregime fără de formă şi „ordinea dată” are avea o origine secundară, atunci problema experienţei ar fi în întregime o taină fără de soluţie. Aşa este situaţia de fapt a propoziţiilor în sistemele dualismului gnoseologic care opun „forma” şi „materia,” „relaţia” şi „factorii,” ca două domenii în întregime eterogene care pot fi combinate şi plasate în corespondenţă doar din cauza unei armonii misterioase.

Nu tot dualismul gnoseologic are o astfel de natură. Un concept teoretic cognitiv pe care îl dezvoltăm este dualist, dar nu este vorba de un dualism al „formei” şi „substanţei.” Este dualitatea „cunoaşterii” şi „obiectului” care stă în miezul relaţiei cognitive. Daturile nu au nici un fel de stratificare şi stabilitatea nu este ceva „introdus,” ci

42 Conceptul de aici a fost formulat mai înainte ca autorul să fie familiarizat cu adevăratele lucrări filosofice de mai târziu ale lui G. Drisha de ale căror puncte de vedere se apropie foarte mult ca şi cum ar coincide cu ele în întregime. În acest moment mă refer la distincţia lui Drisha între obiectele „directe” şi „indirecte” şi la teza sa fundamentală cu privire la „oferirea primară” a „ordinii.” În viitorul apropiat intenţionez să vorbesc în detaliu despre acest subtil sistem filosofic.

este mai mult un fel de fapt primar. Când contemplăm un obiect izolat – indiferent dacă este un obiect creat la nivel senzorial sau o imagine a imaginaţiei creative – putem cuprinde particularităţile individuale şi suntem în poziţia de a le „recunoaşte," semnalizându-le dintr-un grup de alte obiecte. În general nu numai că nu suntem conştienţi că facem acest lucru dar nici măcar nu suntem într-o poziţie de a fi conştienţi de ele. Evident această stabilitate „directă" şi „intuitivă" nu este egală în nici un fel cu cea pe care o primeşte un obiect în timpul procesului de comparaţie. Este vorba de analiză şi aşa mai departe urmează includerii unei serii de obiecte analoage şi „omogene" lor ca şi „indivizi" ai unei anumite clase, ce pot fi distinşi din alte elemente co-aparţinătoare grupului prin prezenţă, respectiv absenţa anumitor semne. Pentru a distinge între obiecte nu este necesar să mergem dincolo de limitele „experienţei." Cu scopul de a arăta şi „explica" acest proces de distingere, pentru a înlocui acest proces „vag" al unui stadiu intuitiv al conştiinţei cu unul care este logic şi clar, trebuie să ne ridicăm dincolo de „daturi" şi să intrăm într-o altă sferă, domeniul cunoaşterii. Acest lucru este o tranziţie, substituţia simbolică a noului obiect, iar nu transformarea unuia vechi prin nişte elemente suplimentare adaptate tainic. Fără de „vaga" intuiţie a lungimii, toate reflecţiile geometrice ar fi imposibile. Intuiţia singură nu este suficentă. Formele logice sunt înlocuite de simboluri logice care – după cum poate fi arătat destul de uşor – nu reprezintă întru ele o refacere a desemnaţilor vizuale şi nu fac nici un apel *ad oculos.* Ele sunt surde faţă de sensibilitatea noastră. Evident că imaginile grafice de circumferinţă – elipsele, prismele şi aşa mai departe – şi ecuaţiile corespunzătoare din geometria analitică se leagă de planuri diferite şi incomensurabile. Obiectele definite de ele nu sunt identice ele doar permiţând o „substituţie" mutuală din cauza unei corespondeze definite condiţional. Acelaşi lucru trebuie spus despre domeniul „numerelor."

4. Experienţa nu este dată într-un stadiu automat

haotic al lipsei de percepţie ci ca şi o „varietate regulatorie”: relaţiile sunt oferite iniţial. Acestea sunt relaţii „intuitive” – ele nu sunt stabilite de gândire. Lungimea ne este oferită, dar nu un spaţiu omogen cu trei dimensiuni. Ne sunt oferite o serie de imagini vizuale, dar nu ne este oferită o imagine a „obiectelor.” Universul şi „lucrurile” din el sunt deja o „construcţie” logică ce apare de cealaltă parte a „experienţei pure.” Simbolurile logice „reprezintă” cumva experienţa. În primul rând aceasta nu este o relaţie a asemănării vizuale sau un „indiciu”; în al doilea rând, nu este o relaţie care are numai un înţeles. În primul rând, imaginile logice substituite pentru cele oferite nu ar trebui să le reproducă la nivel vizual (să le sugereze) – într-adevăr acest lucru este imposibil în lumina naturii eterogene a planurilor implicate. O melodie, „dată” de un compozitor, conţine o bogăţie nemaiîntâlnită de conecţii şi interrelaţie interne; dar această ordine acustică nestructurată nu se aseamănă cu ordinea logică ce se găseşte în principiile armoniei şi contrapunctului şi care face posibilă „notaţia muzicală” a acestei melodii în terminologia unui sistem convenţional de semne. Aici nu există o legătură „naturală” primară – această legătură este formată, este „artificială,” arbitrară. În al doilea rând, transpunerea simbolică a unei ordinii în alta nu este subiectul nici a „obligaţiunii” actuale şi nici a logicii necesităţii. Acelaşi sistem de simboluri poate reprezenta diferite sfere de date şi vice versa, semne diferite pot „corespunde” simbolic aceloraşi date, depinzând de acelaşi set de date, depinzând de aceleaşi principii ale schematizării care au fost acceptate deja.

5. Cunoaşterea începe cu „judecarea percepţiei” – acesta este cel mai profund strat al unui profil constructiv, unul care stă direct în inima „experienţei.” Odată cu judecata percepţiei începe cultivarea interpretativă a datelor. Acest proces constă în a înlocui simbolic imagini intuitive cu concepte. Vom examina un exemplu simplu, ca „acesta este un stilou.” Mai întâi de toate îi atribui acestui obiect o anumită „constantă” şi consider intuitiv un corp

desemnat de impresii vizuale ca şi o „unitate” demarcată. În al doilea rând, mă refer nu numai la „acesta,” obiectul contemplaţiei vizuale, ci deasemenea „acestuia,” corpul precis al acestor calităţi şi relaţii şi toate corpurile de acest gen. În alte cuvinte, eu implic că tot ceea ce arată ca acesta eu îl voi numi stilou şi voi desemna acest obiect particular prin acest „nume” cât se poate de sigur fiindcă arată în acest fel. În al treilea rând, în concordanţă implic că oricine care consideră acest obiect va face acelaşi fel de judecată. În al patrulea rând – şi aceasta este ceea ce cuprinde semnificaţia judecăţii – îi atribui formei logice fixe (adică una desemnată de semne) semnificaţia unui simbol – a unui semn care prezice o „experienţă” subsecventă şi *implicit* anticipează judecăţile subsecvente ale percepţiei care trebuie validate sub condiţii definite „strict.” Judecata „acesta este un stilou” este o cale mai scurtă de a exprima următoarele: dacă îl iau în mâini şi trasez o linie de-a lungul unei coli de hârtie de undeva din afară, atunci „acest” stilou va lăsa un semn colorat şi aşa mai departe. Scopul şi caracterul unor astfel de preziceri ar putea fi diferit, dar întotdeauna este ceva prezis: judecăţile ar fi lipsite de sens. „Înţelesul unei judecăţi” şi „înţelesul termenilor” unei judecăţi nu sunt identici. „Sensul judecăţii” este creat de „prevedere” – ceea ce înseamnă, de sinteza a două forme care sunt definite identic (într-un sens logic). În toate judecăţile se stabileşte o sinteză logică a formelor nedefinite – adică, existenţa unui sistem logic organizator al lor, pe care simboliştii logici englezi l-au numit „discursul universal.” Judecăţile percepţiei sunt posibile, din câte se pare, atâta vreme cât simbolurile au fost deja stabilite şi cărora le putem lega formele date: le putem „numii” le putem interpreta şi desemna prin simboluri specifice. Am ajuns la problema „definiţilor.”

6. În esenţă „definiţiile” sunt judecăţi autentice de numire. În ele, unui nume – adică un semn senzorial – îi este oferită o formă logică particulară, astfel încât forma judecăţii devine fixă şi este indicat corpul judecăţilor care

trebuie pus în practică tuturor obiectelor aduse sub un simbol particular (co-semnificat). În general toate definiţiile sunt arbitrare. Definiţiile sunt grade diferite ale arbitralităţii, depinzând sau nu de simbolurile ce sunt legate direct de „experienţă” sau prin meditaţie. O judecată extrem de simplă de tipul „acesta este cutare şi cutare” asumă înţelesul determinat al unei forme vorbite. Aş mai putea numit „acest” lucru un stilou, o pisică şi aşa mai departe atunci când este „ştiut” (stabilit, fixat) „ce” este un stilou sau ce este o pisică (*quiditas*). Definiţiile nu sunt judecăţi în sensul strict al cuvântului din moment ce ele nu implică sinteza, prezicerea, interpretarea. Ele preced orice tip de prezicere. Definiţiile nu au înţeles, doar conţinut. Ele formează un anumit ţesut ideal de forme logice, care în judecăţile reale primesc un înţeles – în special, sensul unui simbol în legătură cu „experienţa” – şi devin propria lor „interpretare.” În acest moment se ridică problema „adevărului” şi cea a „falsului.” Aceste concepte nu sunt aplicabile definiţilor – simbolurile, ca şi nimic altceva decât forme fixe stau afară din această distincţie care are doar dreptul de a exista odată ce „interpretarea” începe.

7. Descrierea „adevărului” (respectiv a falsităţii) se leagă de conceptul de „simboluri.” Înlocuirea unei imagini senzoriale cu o schemă logică formează subiectul judecăţii; în judecată simbolul, înţelesul simbolic este împărţit acestui subiect – adică, înţelesului unei preziceri specifice. Succesul oricărei interpretări, împlinirea prezentă sau împlinirea potenţială a oricărei preziceri este criteriul pentru determinarea propriului „adevăr.” Dacă prezicerile nu au împlinite sau dacă nu sunt împlinibile, atunci judecata este categoric falsă. Orice nume prevede o serie de consecinţe care urmează dacă numirea a fost corect îndeplinită. În alte cuvinte, orice sistematizare desemnează un segment al experienţei. Dacă „aceasta este o pisică,” atunci ea va zgâria şi mieuna când vei încerca să o prinzi. Dacă acest lucru nu se întâmplă, evident că nu este o pisică – am folosit un simbol „lipsit de succes”, un

semn nepotrivit care nu corespunde experienţei. Numai în acest fel sunt respinse halucinaţiile. Când spun că „bunicul meu stă acolo în colţ," anticipez că va fi posibil să-l ating, că voi fi capabil să încep o conversaţie cu el şi aşa mai departe – şi acest lucru nu este posibil doar pentru mine ci şi pentru oricine altcineva. Faptul că această prezicere nu poate fi demonstrată că am făcut o greşeală, că acest lucru este doar o fabricaţie a imaginaţiei mele este probabil. Împlinirea, respectiv capacitatea de împlinire a predicţiilor înlocuieşte „experienţa" cu un astfel de model şi ne permite să fim orientaţi de gândire întru schema acestui model. Nu doar „viziunile ştiinţifice despre lume" ci şi cele „naive" sunt exemple ale acestui gen de scheme date de substituţie, potrivirea căreia este afirmată şi reîntărită de realizarea repetată a „predicţiilor." În aceste condiţii, pierdem din vedere total faptul că a avut loc o substituţie şi practic vorbim de o datorie realizabilă în întregime de a elibera „experienţa pură" de toate urmele interpretării simbolice. Disputa dintre „empiricişti" şi „nativişti" are un sens gnoseologic: „dată" sau „construită." Disputa nu este soluţionabilă dacă punem întrebarea maximalistic: este oare totul oferit sau construit. În realitate, problema priveşte ceea ce este „construit" la nivel definitiv într-o „viziune despre lume" obişnuită. Problema este asociată conceptual cu un „dat" iniţial.

8. Poziţia „naivă" nu este unică. „Adevărul" ei constă în faptul că ne face capabili să ne direcţionăm logic în spre lumea experienţei – logic, din moment ce vorbim aici despre „fapte" şi nu despre judecăţi. Nu ne interesează dacă această poziţie este folosibilă biologic şi psihologic, nu ne interesează dacă această adaptare psiho-fizică a speciilor individuale sau a mediului înconjurător viu. Ceea ce ne interesează este să asamblăm materialul conceptual „dat" într-un sistem logic de legătură şi deductiv la nivel practic. Prin urmare, „relativitatea" adevărului din folosinţa cuvântului nostru nu semnifică nici dependenţa de percepţie pe structura organelor noastre senzoriale sau pe caracterul hazardat a ceea ce vedem şi nici

„definitudinea” cunoaşterii prin conţinutul mediului înconjurător sau prin tradiţia istorică şi nici limitarea generală a cunoaşterii prin condiţiile empirice. Prin „relativitate” înţelegem doar acea evaluare cognitivă a unei judecăţi care propune o altă judecată, în relaţie cu care evaluarea este produsă şi are forţă (semnificaţie) – în alte cuvinte, ceea ce vrem să spunem este că toate judecăţile sunt doar o parte care descinde dintr-o anumită perioadă condiţională, una care sugerează inevitabil o perioadă corespunzătoare ascendentă. Problema „adevărului” este practicabilă nu doar corpului de judecăţi inter-legate. Avem prin urmare ocazia să mergem la sursa axiomei, unde problema adevărului îşi pierde sensul dacă nu începem într-un sens retrospectiv. Rămânem în sfera gândirii. Numim prin urmare punctul nostru de vedere relativism logic şi facem o distincţie fină între el şi relativismul naturalist care a fost personificat istoric în timpurile antice de sofiştii atenieni şi de sceptici, în timpurile moderne de empiricişti englezi, de „pozitivism,” de empiriocriticismul contemporan, pragmatism şi aşa mai departe. Aici putem vedea o „transformare de un alt fel de tip” [grec] care nu se conformează legilor naturale, o complicare a problemei logice prin elemente străine: cogniţia este văzută ca şi un „eveniment” natural sau ca şi un proces inerent care este inclus în serile cauză-efect şi explicat pe baza lor. Atâta vreme cât are loc o repetată *petitio principii,* nu există loc pentru o investigaţie primară (şi în acest caz , „lipsită de premize”), autonomă şi gnoseologică. Analiza cunoaşterii de mai sus este fundamental diferită de o astfel de „analiză psihologică.” Analizăm fenomenologic cunoaşterea ca şi un domeniu ideal particular, nu ca şi un fapt şi nici ca şi un fenomen al naturii. Mai mult decât atât, descoperim aici relativitatea nu a faptelor ci a principiului logic. „Als Ob”-ul nostru este lipsit de orice urmă naturalistă – el semnifică doar interrelaţile logice ale conceptelor şi judecăţilor.

9. Cauza primă şi fundamentală a „relativităţii” cunoaşterii constă în faptul că experienţa este incompletă.

Nu există fundamente solide pentru a menţine experinţa „noastră” care este necodiţională şi neschimbătoare şi într-adevăr astfel de fundamente nu vor exista niciodată – ele nici nu ar fi existat în eventualitatea că nu s-ar fi schimbat experienţa istorică, din moment ce posibilitatea schimbării este exclusă logic. Experienţa schimbătoare ne-a fost oferită – iată proprietatea primară a ceea ce este „dat”. Ea se schimbă fără să ne mutăm într-o direcţie specifică – prin intermediul mutaţilor, într-un anume sens. Pentru acest motiv nu există justificare pentru conferirea valorii absolutului într-un model ideal, indiferent cât ar fi de funcţional istoric şi stabil: nici o cantitate a justificărilor confirmate – indiferent cât de largi – nu are o putere de transformare a probabilitatăţii întru certitudine. Absoluturile sunt inaccesibile oricărei serii de teorii relative acumulate, chiar dacă ele sunt potenţial finit progresive. Cunoaşterea semnificativă este *transfinitum* în legătură cu cunoaşterea deductivă logic – un fel de „alef” kantorian.

În acest sens încercările recente – ca o „justificare în şi prin sine” strictă – făcute de absolutismul gnoseologic sunt de obicei neobişnuit de semnificative – mă refer mai întâi şi mai mult decât orice la strălucitul criticism al „psihanaliştilor” care a fost dezvoltat în special de Hrussel în primul volum de la *Investigaţii Logice.* Hrussel îşi concentrează atenţia pe stabilirea existenţei unui obiect absolut, un obiect care este indivizibil, etern şi neschimbător – întru limitele stabilite de adresa intenţională a acestuia. Cunoaşterea în sine devine un absolut. Această concluzie este în întregime adevărată: absolutismul obiectului cunoaşterii este „condiţia” pentru absolutismul cunoaşterii. Din punctul nostru de vedere, cunoaşterea este relativă atâta vreme cât este direcţionată în spre un „dat.” Nu este o problemă a unui „dat” care este fluid sau a unui pandinamism heraclitian, ci al unui dat, unul format definitiv şi care nu este inconceptibil logic. Experienţa este „necondiţională” în înţelesul că putem vorbii de stabilitatea a ceea ce este „dat” – este precis „în

acest fel şi în nici un alt fel." Chiar dacă am descoperii o sursă axiomatică singură şi unică, totuşi nu am fi obţinut „lipsa de condiţie." Pentru ca acest lucru să aibă loc, „necesitatea" unei ordini a lumii speciale ar fi trebuit să fie dovedită.

În acest fapt constă fondarea deducţiilor ontologice folosite de idealiştii germani pentru a-şi justifica absolutismul lor cognitiv: apodicticitatea cunoaşterii poate fi arătată prin simpla deducţie a întregii existenţe concrete dintr-un Absolut ca şi unică opţiune. Gândirea care avansează în acest sens se bazează pe un „final mort" şi rămâne încurcată într-o antinomie fără de ieşire. Dacă „obiectul" cunoaşterii este necondiţional în întregime şi suficent prin sine ele ne fiind oferit sau desemnat nimănui – la fel cum a insistat şi Hrussel – atunci cunoaşterea pretutindeni în istorie îşi pierde valoare ca şi o relaţie obiect-subiect fiind imposibilă în întregime la fel ca şi procesul adevărat al cogniţiei realizat de indivizi. Este prin urmare în întregime neclar cum un subiect ajunge atât de dens şi închis. În esenţă, „anti-psihanaliza" este analoagă deismului, care uneşte Absolutul cu sine şi astfel se rezolvă pe sine în scepticism. „Anti-psihanalistul" poate fi mântuit de pericolul scepticismului doar dacă îşi modifică propria teză şi o limitează cu exigenţele schimbării sferei „experienţei" – acest lucru este de fapt ceea ce a făcut Hrussel prin tranziţia către „fenomenologia pură." Orişicum, în acest caz se repetă problema necesităţii necondiţionale a obiectului contemplat. Datul lumii eidetice în şi prin sine este cât se poate de puţin condiţională la fel cum este şi datul lumii empirice – în special dacă „lumea ideilor" nu este remutată din fenomene ca şi o lume care este în întregime „alta", dar în schimb se presupune că ea stă la fundament, la rădăcina înţelegerii ei intelectuale. În acest caz, este vorba de esenţa aceleiaşi lumi şi inevitabilitatea ei poate fi postulată fără nici o dovadă. Acest lucru nu înseamnă că esenţa acestei lumi „este" („afară") în altă lume. Prin urmare „adevărul" lumii date este prin natură *une vérité,* antiteza

căreia este inadmisibilă (logic).

La polul opus ne găsim la un capăt mort. Dochetismul acosmic izvorât dintr-un absolutism izolat poate fi evitat prin interpretarea „concretului” ca şi un efect necesar inevitabil ala bazei absolute. Este tocmai ce au făcut Schelling şi Hegel. Sub aceste condiţii cunoaşterea este reintegrată întru „existenţă” ca şi una – deşi una înaltă – a fazelor formării obiectului, a discernerii de sine şi realizării de sine a existenţei. Atunci ea nu devine un absolut, dar încetează a mai fi cunoaştere, relaţia subiectului cu obiectul, cunoaşterea de sine a bazei Absolute a lumii. Astfel, necesitatea necondiţională a cunoaşterii este contradictorie la nivel intern: acest lucru nu este nici din pricina faptului că cunoaşterea este imposibilă şi subiecţii nu ajung prin urmare obiectul sau fiindcă subiectul se dizolvă într-un obiect. În ambele cazuri gnoseologia este absorbită de ontologia dogmatică. Rădăcina tuturor acestor antinomii constă în „datul” pentru „existenţă.”

10. A doua cauză a „relativităţii” cunoaşterii constă în natura formală a gândirii. „Sursa axiomelor” de la baza tuturor cunoştinţelor poate fi evidenţiată ca fiind „condiţia posibilităţii cunoaşterii.” Această sursă este pusă sub restricţie de „legile logice ale gândirii” şi de câteva situaţii formale care luate împreună nu reprezintă nimic altceva decât o definiţie a obiectului gândirii şi a sistemelor logice în general. Extensia subsecventă limitelor acestei surse axiomatice este în întregime arbitrară din moment ce toate conceptele (substanţiale) materiale şi categoriile propun un dat experimental specific (de un anumit gen) şi nu pot fi deduse a priori din conceptul „gândirii în general,” respectiv „existenţa în general” şi nici transformate într-o „idee inerentă” care nu stă în legătură cu experienţa. Mai mult decât atât, toate propoziţiile logice posedă formal o valoare apodictică în domeniul gândirii, aceasta nu din cauza lipsei lor de condiţie calitativă ci din cauza faptului că ele sunt „principii formative ale gândirii” – definiţia lor, vorbind la modul general. Este posibil să le respingem în

actualitate, deşi negându-le (sau pur şi simplu nerecunoscându-le) ar fi ceva care nu se poate concepe. Această calitate este precis cea care le este caracteristică: orice judecată empirică poate fi înlocuită (logic) de alta, un conţinut diferit în întregime şi negaţia lasă loc pentru alte judecăţi. Negarea logicii formale sparge orice gândire. Dacă „dorim" să gândim, dacă încercăm să construim un anumit sistem al cunoaşterii, chiar prin acest act luăm postulatele ca şi o bază nealterabilă. Gândirea prin sine nu este fenomen necondiţional – este doar un fapt sau o problemă pe care suntem liberi să o ridicăm sau nu, depinzând de dorinţa noastră. Înaintea noastră stă lumea ca şi o enigmă eternă. Putem să contemplăm întru ea toată frumuseţea ei „fără nici o părtinire"; putem să o facem subiectul unei evaluări estetice intuitive – toate acestea stau afară din domeniul gândirii logice, afară din categoria Logosului cognitiv, afară din „da" sau „nu." Este prin urmare posibilă o „coincidenţă a contradicţiilor." Acţionăm în domeniul „gândirii" şi ne subjugăm pe noi înşine obligaţilor logice formale doar în facerea „datului" obiectului explicării, doar apropiiu-ne de el prin problema cogniţiei cu scopul de a face experienţa clară pentru intelect. Când sunt desemnate şi realizate „legile logicii" au o semnificaţie absolută doar într-un sistem de cunoaştere. Dar atunci, cunoaşterea nu ar mai putea exista.

11. Analiza gnoseologică se bazează pe aceste condiţii generale. Aici avem de a face cu probleme ontologice. Devine evident că concentrarea gândirii filosofice a ajuns la punctul maxim. Idealul cognitiv pune în lumină înţelesul pre-cognitiv şi primar al omului. Ar putea fluctua între polii „necesităţii" şi cei ai „libertăţii." Fie că experienţa naturală cu „daturile" ei şi gândirea cu disponibilitatea directă a omului sunt înălţate la stadiul unei valori necondiţionale – care, orişicum, în şi prin sine ele nu o posedă; sau fie că ele sunt „luate" cum sunt date – ca şi factori goi. Acesta este un act profund religios al voinţei intelectuale înţelegătoare. În primul caz, lumea

este descoperită într-o armonie pre-stabilită, în al doilea caz al libertăţii. În al doilea rând, limitele experienţei sunt extinse la tot ceea ce este afară din lume şi care au apărut înaintea ei, la lipsa de condiţionalitate originală a Existenţei Dumnezeieşti, *ex mera voluntate* – ca şi un miracol, nu ca şi un act obligatoriu al expunerii de sine sau ca şi o emanaţie ce presupune o existenţă finită – o creatură, o „creaţie” [grec]. Analiza acestor probleme metafizice nu intră în datoria noastră. Am încercat să le tratăm printr-o analiză pur fenomenologică şi să demonstrăm în terminologia structurii ceea ce este şi ceea ce nu este.

Tradusă din rusă de
Catherine Boyle

FUNDAMENTELE FILOSOFICE ALE VIZIUNII DESPRE ARTĂ A LUI SOLJENIŢÂN

Înainte de 1972 scrierile lui Soljeniţân descopereau

un model consistent a punctelor sale de vedere cu privire la artă. Totuşi ar fi dificil să vorbim sigur despre „filosofia artei” a lui Soljeniţân din moment ce o mare parte din afirmaţiile lui erau implementate în afirmaţiile caracterelor sale ficţionale. Odată cu publicarea Conferinţei Nobel în 1972 viziunea despre artă a lui Soljeniţân a devenit lipsită de ambiguitate şi explicită.

Scopul esenţial al prezentului articol este să examineze aceste puncte de vedere şi să le arate rădăcinile filosofice şi implicaţiile lor teoretice. Acest articol aruncă o privire scurtă asupra atitudinii lui Soljeniţân faţă de realismul socialist şi asupra viziunii rolului social al artistului. În cele din urmă – dar cel mai important – analizează fundamentele filosofice ale valorii şi viziunii despre artă a lui Soljeniţân.

I.

În scrierile lui Soljeniţân există o condamnare aproape totală atât a teoriei cât şi a practicii realismului socialist, care a prescris dogma la nivel oficial şi care îi cere unui artist „un portret adevărat, concret şi istoric al realităţii în dezvoltarea sa revoluţionară.”[43] Conform acestei doctrine, un artist trebuie să portretizeze chiar acea „realitate” care nu contrazice „ortodoxia ideologică” fiindcă el trebuie să portretizeze „realitatea” aşa cum va fi aceasta în viitor.[44]

Ceea ce are de obiectat Soljeniţân acestui realism socialist este cât se poate de clar. El se opune criteriului literar al cenzurii „ortodoxiei ideologice”[45] şi respinge

43 Aceasta este definiţia Primului Congres al Scriitorilor Sovietici din 1934. Citat din W. N. Vickery, *Cultul optimismului* (Bloomington: Editura Universitatăţii din Indiana, 1963), p. 70.

44 Distincţia dintre „realitatea” prezentă [*byt*] şi certitudinea asumată a „realităţii” socialiste pătrunzătoare în viitor [*bytie*] a rămas un principiu în teoria literară sovietică din anii ’20. A se vedea Robert Maguire, *Solul roşu virgin: literatura sovietică în anii lui ’20* (Princeton: Editura Universitatăţii din Princeton, 1968), pp. 188-259.

45 A se vedea răspunsul lui Demka dat lui Avieta din *Pavilionul*

principiul teologic că un artist trebuie să portretizeze plantele germinare ale viitorului,”[46] acelui „mâine minunat”[47] deja asumat. S-a dovedit că doctrinele socialiste au un efect dăunător pentru înţelegerea corectă a tradiţiei literare ruseşti; Dostoevski de exemplu este redus la nivelul unui scriitor lipsit de semnificaţie şi necunoscut.[48] În romanele lui Soljeniţân punctele de vedere literare prezentate oficial sunt portretizate ca fiind insipide, lipsite de viaţă şi ridicole ca şi un fel de distorsiune a realităţii şi adevărului şi ca şi o forţă aflată sub presiunea conştiinţei.[49]

---

canceroşilor, cap. 21; p. 284 (traducere de N. Bethell şi D. Burg [New York: Batam edition, 1969], p. 281). La întâlnirea secţiei de prozatori ai Organizaţiei Scriitorilor din Moscova pe data de 17 noiembrie 1966 Soljeniţân a comentat despre apărarea realismului socialist a lui Avieta Rusanov: „Am adoptat aici un mecanism nepermis – nu există în secţiunea despre Avieta un singur cuvânt de al meu – fiindcă ea foloseşte cuvinte vorbite în ultimii şaisprezece ani folosite de cei mai importanţi dintre scriitorii şi criticii noştri literari...da este fără nici o îndoială o farsă însă nu este o farsă care îmi aparţine.” (Citat din Leopold Labedz, ed., *Soljeniţân o înregistrare documentară* [New York: Harper & Row, 1971], p. 78f).

46 Vezi răspunsul către Avieta în *Pavilionul canceroşilor,* cap. 21; p. 284.

47 Avieta Rusanov explică condescent crezul realismului socialist lui Demka în *Pavilionul canceroşilor,* cap. 21; p. 286. În *Primul Cerc,* Gleb Nerzhin respinge punctul de vedere artistic conform căruia se cere ca arta să devină interesată în a “devenii” realitate. (Vezi *Primul cerc*, cap. 53; traducere de T. P. Whitney [New York: Batam edition, 1969], p. 377. Într-un interviu oferit jurnalistului slovac Pavel Licko, Soljeniţân afirmă: “auzim uneori că literatura ar trebui să înfrumuseţeze viitorul. Este o falsitate şi o justificare a minciunii.” (Labez, *op. cit.,* p. 15).

48 Vezi evaluarea Klarei Makaraygin asupra punctelor de vedere literare din lecţiile de şcoală unde Dostoievski este privit ca şi un „necunoscut total.” (*Primul cerc,* cap. 40; p. 273). În scrisoarea sa către al patrulea Congres al Uniunii Scriitorilor Sovietici Soljeniţân scria: „chiar şi Dostoievski, mândria literaturii lumii, a fost publicat la un anumit moment în ţara noastră (încă şi astăzi lucrările lui sunt publicate în întregime); el a fost exclus din programa şcolară. A fost declarat inacceptabil citirii motiv pentru care este şi detestat.” (Labez, *op. cit.,* p. 83).

49 Vezi de exemplu, *Pavilionul canceroşilor,* cap. 10; p. 119 şi *Primul*

În opoziţie cu practica realismului socialist din paginile romanelor lui Soljeniţân reiese o altă viziune a literaturii. Literatura trebuie „să creeze sentimentele potrivite,”[50] o frază reminiscentă din teoria artei lui Tolstoi.[51] Literatura nu trebuie numai „să placă inimii”[52] ci trebuie să şi aibă de a face cu problemele ultime ale existenţei care „mişcă şi cutremură inima umană.”[53] În faţa Secretariatului Uniunii scriitorilor Sovietici Soljeniţân a declarat:

„Datoria unui scriitor este să selecteze mai multe întrebări universale şi eterne, [ca de exemplu] tainele

cerc, cap. 57; p. 414 şi 418.

50 Vezi *O zi din viaţa lui Ivan Denisovici,* p. 94.

51 Vezi *Ce este arta?* (traducere A. Maude [Londra: Editura Universităţii din Oxford, 1962], p. 198f). Punctul de vedere al lui Tolstoi că „adevărata artă” trebuie să evoce în om „sentimentele potrivite” este inextricabil legat mai mult de un fel de viziune puritană şi restrictivă a religiei şi a „percepţiei religioase.” Această opinie nu este acceptată şi de Soljeniţân. Tolstoi scria: „arta care transmite sentimente ce curg din percepţia religioasă a timpului nostru... ar trebui să fie încunoştinţată, pusă mai multă valoare pe ea cu multă stimă şi mai presus de orice încurajată...” (p. 234). Tolstoi, care a fost atât de indignat din cauza cenzurii din Rusia („consider [aceasta] ca fiind o instituţie imorală şi iraţională” [p. 65]; „cenzura duhovnicească este una din cele mai ignorante, enervante, stupide şi despotice instituţii din Rusia” [p. 67]), a ajuns în cele din urmă la o părere care era deasemenea cenzorială. Toată arta care nu se conforma cu criteriile lui Tolstoi a „sentimentelor potrivite” şi a „percepţiei religioase” „ar trebui să fie privită ca o artă de proastă calitate care nu merită să fie încurajată ci scoasă afară, negată şi prigonită...” (p. 274). Consemnând explicit cu Platon, Tolstoi scria că orice „om rezonabil şi moral” ar prefera să nu mai vadă nici un fel de artă în lume decât într-o lume în care o „anumită” artă bună trebuie să co-existe cu arta rea. (p. 261). Viziunea despre artă a lui Soljeniţân nu-l împinge în direcţia cenzurii. Într-o scrisoare către cel de al Patrulea Congres al Uniunii Scriitorilor Sovietici Soljeniţân scria că „literatura nu se poate dezvolta între categoriile „permise” şi între „cele nepermise”, adică despre acest lucru poţi scrie despre celălat lucru nu poţi scrie nimic.” (Labedz, *op. cit.,* p. 84).

52 Vezi *Zona cancerului*, cap. 21; p. 283.

53 Vezi *Primul cerc,* cap. 28; p. 194.

inimii şi conştiinţei omeneşti, confruntarea între moarte şi viaţă, biruinţa asupra tristeţilor duhovniceşti, legile din istoria umanităţii care au fost născute întru adâncurile vremurilor imemoriale şi acea voinţă de a înceta să mai existe numai când soarele încetează să mai strălucească."[54]

Literatura trebuie să fie înrădăcinată în „conştiinţă" şi trebuie să-şi asume rolul de „învăţător al oamenilor"[55] şi de „învăţător al vieţii,[56]" confruntând oamenii cu totalitatea adevărului şi a vieţii.

Deşi nu a acceptat principiile socialismului realist, Soljeniţân s-a dedicat solemn pe sine „realismului rus." Când scriitorul Riurikov la întâlnirea Secretariatului Uniunii Scriitorilor Sovietici pe date de 22 septembrie 1967 a cerut ca Soljeniţân să renunţe la titlul de „continuator al realismului rus,"[57] Soljeniţân a replicat: „Punându-mi mâna pe inimă, jur că nu o voi face niciodată."[58]

„Realism," un termen cât se poate de aluziv,[59] este un termen din fericire modificat de cuvântul „rusesc." Acest lucru ajută în sensul că există cel puţin un anumit fel de acord cu privire la caracteristicile acestei tradiţii literare.[60]

---

54 Labedz, *op. cit.,* p. 121.

55 Vezi *Primul cerc,* cap. 57; p. 415.

56 Vezi *Zona cancerului*, cap. 21; p. 285.

57 Labedz, *op. cit.,* 116

58 Labedz, *op. cit.,* p. 122.

59 Criticii şi teoreticenii literari au descoperit un realism mimetic, un realism naturalist, un realism simbolic, un realism romantic, un realism idealist, un realism intuitiv, un realism mitic, un realism anecdotic, un realism grotesc etc. Istoricul literar german Bruno Markwardt a descoperit atât de multe tipuri de realism că, după cum remarcă René Wellek, „ţi se învârteşte capul de la dansul categoriilor nesângeroase." (René Wellek, *Concepte ale criticismului* [New Haven: Editura Universităţii din Yale, 1963], p. 253).

60 Vezi Erich Auerbach, *Mimesis,* traducere W. R. Trask (Princeton: Editura Universităţii din Princeton, 1968), pp. 522-524. Dostoievski şi-a distins „realismul" său faţă de cel al contemporanilor săi. Într-un pasaj binecunoscută el pretinde că a fost un „realist în cel mai înalt

Preocuparea lui Soljeniţân faţă de problemele ultime ale existenţei, o devotare profesată a adevărului şi a justiţiei sociale, cu empatia pentru suferinţă, insulte şi „nedreptate" sunt cu toate elemente recunoscute ale acestei tradiţii. Literatura Rusiei secolului al XIX-lea, mergând mai departe, a avut o predispoziţie în spre o catafază morală considerându-se un slujitor şi un învăţător al societăţii asumându-şi inseparabilitatea dintre artă şi viaţă. Soljeniţân se direcţionează evident în această direcţie.

„Realismul" lui Soljeniţân nu se restrânge doar la o prezentare a unei simple realităţi externe. Există în scrierile sale o dimensiune idealistă, morală şi una profetică. Într-o discuţie despre natura artei cu artistul Kondrashev- Ivanov din *Primul cerc,* Rubin întreabă: „în alte cuvinte pictorul nu copie pur şi simplu?" Este memorabilă replica lui Kondrashev- Ivanov, cel mai probabil un ecou al opiniei proprii a lui Soljeniţân:

„Bineînţeles că nu!... la nivel extern trebuie să existe o anumită asemănare... Dar nu este oare iritant să şti că cineva poate vedea şi cunoaşte realitatea aşa cum este ea? În mod special realitatea *duhovnicească*?... Şi dacă privind la un model văd ceva mai nobil decât apărea el până acum în viaţa sa, atunci de ce nu ar trebui să-l portretizez? De ce ar trebui să ajutăm un om să se găsească pe sine şi să încerce să fie mai bun. De ce trebuie să-i pervertesc sufletul?... Vă voi spune altceva: este o responsabilitate majoră nu numai să portretizezi ci trebuie portretizată întreaga comunicaţie umană pentru fiecare dintre noi pentru ca să ajutăm pe toată lumea să descopere ceea ce

sens" mai cu seamă fiindcă a descris „adâncurile sufletului uman." (Vezi N. Strakhov şi O. Miller, *Biografia, pis'ma i zameti iz zapisnoi knizhiki Dostoevskogo* [St. Petersburg, 1883], p. 373. Dostoievski a declarat explicit că el are un punct de vedere cu totul diferit al „realităţii şi realismului" decât îl aveau contemporanii săi, pretinzând că „idealismul său a fost „mai real" decât realismul lor preferat, deoarece realismul său era un „realism fundamental, adevărat." (Vezi A. S. Dolinin, ed., *Pis'ma,* II [Moscova, 1930], p. 150 şi 169).

este cel mai bun în ea.”[61]

Prin acceptarea punctului de vedere că este o „responsabilitate majoră” a artistului să înnobileze această „realitate externă” şi să descopere ceea ce este cel mai bun în om, arta primeşte o datorie inspirată etic, scopul final al căreia fiind să cheme umanitatea să vadă perfecţiunea morală.

II.

În Conferinţa decernării titlului Nobel Soljeniţân întreabă: „ce este atunci această lume crudă, dinamică şi explosivă care se terfeleşte pe marginea prăpastiei distrugerii – care *este* locul şi rostul scriitorului?[62] Pentru Soljeniţân răspunsul este „evident” şi el nu face nimic altceva decât să-şi încunoştinţeze acordul său cu „strălucitele propoziţii pe această temă” ale lui Albert Camus.[63] Soljeniţân declară că nu îi „este ruşine să continuie această tradiţie” a literaturii ruse care susţine „conceptul că un scriitor poate face multe printre oamenii săi – şi că el trebuie să facă mult.” Pentru Soljeniţân nu există nici o cale de scăpare din lumea reală deoarece un

61 *Primul cerc,* cap. 53; p. 375f.

62 Toate citatele din Conferinţa Nobel a lui Soljeniţân sunt luate din traducerea lui Alexis Klimioff apărută în *Soljeniţân: eseuri critice şi materiale documentare* editate de John B. Dunlop, Richard Haugh, Alexis Klimioff (Northland; 1973 şi 1975; Macmillan [Collier Macmillan paperback]; 1975).

63 În cuvântarea de decernare a Premiului Nobel în 1957 Albert Camus a afirmat că un scriitor trebuie să accepte „două datorii care constituie măreţia breslei sale: slujirea adevărului şi slujirea libertăţii. Această datorie are menirea de a unii cel mai mare posibil număr a oamenilor săi, deoarece arta sa nu trebuie să se compromită cu minciuni şi servitudine... Nobilul din îndemânarea noastră va fi întotdeauna înrădăcinat în două obligaţii care sunt foarte greu de îndeplinit şi menţinut: refuzul de a minţii despre ceva care se ştie şi rezistenţa în faţa opresiunii.” Vezi Nobel *Conferinţele: Literatura 1901-1967,* ed. H Frenz (Amsterdam – London – New York: Elsevier, Fundaţia Nobel, 1969), p. 525.

artist este mai întâi de orice un membru organic al societăţii. Arta şi viaţa sunt inseparabile în viziunea lui Soljeniţân.[64] Artistul care nu face nimic altceva decât să lamenteze condiţia umană este în esenţă ipocrit, pentru că – în cuvintele care par că sunt un ecou din *Fraţii Karamazov* – Soljeniţân vede scriitorul ca şi un „complice la întregul rău comis în această carte sau de oamenii săi." „Duhoarea" tuturor relelor acestei societăţi şi a acestei naţiuni se amestecă cu „respiraţia scriitorului."

Deşi Soljeniţân se opune clar principiului *l'art pour l'art,* el respectă libertatea unui artist de a respinge noţiunea că arta trebuie să slujească societatea. Soljeniţân scrie plin de o ironie serioasă: „nu vom călca *dreptul* unui artist de a exprima nimic mai mult decât experienţele lui personale şi observaţiile sale timp în care el s-ar putea să treacă cu vederea tot ceea ce se petrece în restul lumii."[65] Insistând, orişicum, că şi el are libertatea şi dreptul de a încerca să cutremure astfel de artişti dintr-un subiectivism centrat pe sine la o întâlnire cu realitatea totală, Soljeniţân scrie: „nu-i vom crea nici o *obligaţie* scriitorului,[66] dar cu siguranţă ne este permis să-i reproşăm, să-l implorăm, să-l invocăm sau să-l indicăm."

Pentru Soljeniţân „marea şi binecuvântata caracteristică" a adevăratei arte

64 Dostoievski era de aceiaşi părere. Remarcile sale cu privire la inseparabilitatea artei şi a omului în „Domnul –bov şi Problema Artei" în *Scrierile ocazionale ale lui Dostoievski,* tr. D. Magarshack (New York: Random House, 1963), p. 135.

65 În Conferinţa sa Nobel Soljeniţân îşi exprimă uimirea că un artist se poate retrage „întru lumi create de sine," în „sfera unor capricii subiective." Este dezamăgit că artiştii „predau lumea reală altora" şi deplânge faptul că unii artişti se plâng doar despre „cât de lipsită de ajutor este împresurată această umanitate, de cât de superficiali au devenit oamenii şi cât de greu este pentru un suflet frumos şi rafinat să locuiască în mijlocul lor.

66 Dostoievski a scris similar lui în „Domnul –bov şi problema artei," (*Scrieri ocazionale,* p. 96): „repetăm... nimeni nu o poate impune, dacă cineva doreşte o doreşte cel mai mult atunci când vrea să convingă prin forţă şi trebuie ţinut cont de faptul că prima lege a artei este libertatea inspiraţiei şi cea a creaţiei."

[*istinnokhudozhestvennoe*] are o misiune atât *educaţională* cât şi una *profetică.*[67] Misiunea educaţională a artei atât individului cât şi naţiunii oferă posibilitatea de a dobândii o experienţă inaccesibilă într-un alt mod.[68]

Pentru Soljeniţân arta nu poate face nimic mai mult decât pur şi simplu să informeze societatea. Misiunea sa profetică este să avertizeze umanitatea, să unifice omenirea şi să contribuie la o posibilă răscumpărare a omului. În interviul său acordat jurnalistului slovac Pavel Licko, Soljeniţân a afirmat că tot ceea ce percepe intuiţia artistului ca fiind „calomniator şi neliniştitor" trebuie să fie arătat societăţii.[69] În Scrisoarea sa către cel de al Patrulea Congres al Scriitorilor Sovietici Soljeniţân scria că literatura care „nu avertizează în timp împotriva pericolelor morale şi sociale care ameninţă societatea – o astfel de literatură nu merită numele de literatură; este doar o faţadă."[70] Soljeniţân vede arta ca revelând adevărul

---

67 Soljeniţân afirmă că un artist trebuie să se ridice la nivelul „adevăratei arte." Pentru Soljeniţân „adevărata artă" nu este ghidată de consideraţiile „pieţei" şi nici de principiul „relevanţei."

68 Pentru Soljeniţân doar arta poate depăşi „ruşinosul obicei al individului de a învăţa din propria-i experienţă, astfel încât experienţa altora trece pe lângă el fără nici un profit." Doar arta poate face o legătură între prăpastia vieţii umane tranzitorii şi „natura umană lipsită de timp," deoarece arta transmite între oameni „întreaga greutate acumulată a unei alte experienţe de viaţă a fiinţei"; „o recreează – asemănătoare vieţii – experienţa altor oameni, astfel încât o putem asimila pentru noi înşine. În *Ce este arta?* Tolstoi a exprimat un punct de vedere similar, reducând experienţa propriei sale viziuni a „sentimentelor potrivite." „... Stă în capacitatea omului să primească expresiile altor sentimente ale oamenilor şi să experimenteze aceste sentimente ca ale lui însuşi, acesta fiind ceea ce fundamentează activitatea artei." (p. 121).

69 Citǎm din versiunea franceză a interviului. A se vedea Georges Nivat şi Michel Aucouturier, ediţia *Soljénitsyne* (Paris: L'Herne, 1971), p. 117.

70 Menţinând o balanţă între „arta pură" şi cea care se implică social, Dostoevski a oferit un exemplu interesant artei neresponsive în „Domnul –bov şi problema artei." „Haideţi să ne imaginăm că trăim în secolul al XVIII-lea în Lisabona în ziua în care a avut loc un mare cutremur. Jumătate din locuitorii Lisabonei pier; casele se dărâmă şi se

despre trecut şi prezent şi avertizând societatea despre probleme iminente. În funcţia sa profetică, arta poate unifica şi răscumpăra umanitatea. Această dimensiune a gândirii lui Soljeniţân se leagă cât se poate de clar de fundamentele filosofice ale valorii şi viziunii artei.

III.

În misiunea sa arta este profetică şi educaţională, sursa artei pentru Soljeniţân este duhovnicească şi mistică, având o origine dumnezeiască. Arta, afirma el în Conferinţa decernării premiului Nobel, este un „dar" care „respiră întru" artistul „gata-făcut la naştere." Purtând întotdeauna „marca originii sale," arta are capacitatea de a ne descoperii o „porţiune din tainica sa lumină lăuntrică" şi să „încălzească până şi sufletul îngheţat şi lipsit de soare în spre o experienţă duhovnicească de exaltare." Prin „iraţionalitatea artei," prin întâlnirea mistică a artei cu realitatea, artistul converge „descoperiri care nu pot fi dobândite de gândirea raţională," permiţând omului să cuprindă „inaccesibilul" [*Nedostupnoe*]. Soljeniţân crede că acest aspect revelatoriu al artei dimpreună cu „descoperirile sale neprevăzute" este mult prea mistic

fărâmiţează... În acea vreme trăia în Lisabona un poet faimos. Dimineaţa următoare apare în Lisabona *Mercurul*... Un ziar publicat la un astfel de moment creează mulţi curioşi printre cetăţenii nefericiţi ai Lisabonei... şi dintr-o dată pe pagina principală a ziarului cititorii descoperă un poem ce descrie „şoşoteli, respiraţia timidă şi cântecul unei privighetori," „strălucirea argintie şi freamătele unui pârâu adormit," „umbrele nocturne"... Nu ştiu sigur cum ar fi reacţionat locuitorii Lisabonei la un astfel de poem dar mie mi se pare că ei l-ar fi omorât pe faimosul lor poet pe loc şi acolo în piaţa oraşului şi nu fiindcă a scris un poem fără inspiraţie, ci fiindcă în locul murmurului privighetorii ei au auzit un murmur destul de diferit venit de sub pământ... chiar dacă cetăţenii Lisabonei şi-au omorât propriul poet, poemul care i-a făcut atât de furioşi... ar fi putut fi excelent cu privire la perfecţiunea artistică... Nu era arta cea care trebuie să fie blamată, ci poetul care a abuzat de artă într-un moment când oamenii nu erau într-o dispoziţie pentru ea. El a cântat şi dansat la sicriul unui om." (*Scrieri ocazionale,* p. 94f; poemul cu pricina este o cunoscută lirică de Afanasii Fet, un apărător al artei pure.")

pentru a fi „în întregime luat în vedere de viziunea despre lume a artistului, prin intenţia sau prin munca unor degete nevrednice.”

Viziunea lui Soljeniţân despre sursa şi valoarea artei se înrădăcinează în cele din urmă în crezul său în Absolut. Într-un text lipsit de ambiguitate din Conferinţa sa de decernare a Premiului Nobel, Soljeniţân afirmă că artistul nu „a creat această lume, nici nu o controlează; *prin urmare nu pot exista îndoieli cu privire la fundamentele ei.*”[71] Pentru Soljeniţân lumea este o lume *creată*. Este o lume care nu ar fi putut exista deloc şi de aici ea trimite dincolo de sine la sursele ei duhovniceşti. Pentru Soljeniţân, lumea este în întregime participatorie şi necesară, derivându-şi valoarea şi înţelesul din necreat şi etern. Implicit folosirea cuvântului „etern” este un aspect vertical al absolutului transcendent. El crede că este obligaţia artistului să menţină o balanţă între „etern” şi „prezent.” Iată ce declara el în interviul său cu Pavel Licko:

„Scriitorul trebuie să menţină o balanţă egală între aceste două categorii. Dacă munca sa este atât de ocupată cu prezentul încât autorul îşi pierde perspectiva punctului de vedere *„sub specie aeternitatis,”* munca sa nu va întârzia să piară. Deasemenea, dacă el acordă mult prea multă atenţie eternităţii el neglijează prezentul, munca sa lipsindu-se de culoare, forţă şi expresie...”[72]

Soljeniţân nu este un relativist. Este foarte critic la adresa atitudinii secolului al XX-lea care „injectează în sufletele noastre că nu există concepte de durată ale dreptăţii şi binelui valide pentru întreaga umanitate, că toate conceptele de acest gen sunt fluide şi de-a pururi

71 „Zato: ne im etot mir sozdan, ne im upravliaetsia, *net somnen'ia v ego osnovakh...*” (Italicele mele).

72 Vezi Georges Niviat şi Michael Aucoutuier, *Soljénitsyne,* p. 117. La întâlnirea secţiei de proză a organizaţiei scriitorilor din Moscova pe data de 17 septembrie 1966 Soljeniţân a afirmat că arta trebuie să fie o corelaţie între timpul prezent şi eternitate.” (Labedz, *op. cit.,* p. 78).

schimbătoare…” Soljeniţân opune şi provoacă un astfel de relativism cu crezul în „natura de nezguduit a bunătăţii, în natura indivizibilă a adevărului…” Soljeniţân sugerează că în miezul realităţii ultime realitatea există ca şi o „tri-unitate a Adevărului, Bunătăţii şi Frumuseţii [*eto staroe triedinstvo Istiny, Dobra i Krastoy*].”

După Tolstoi, esteticianul secolului al XVIII-lea Alexandru Gottlieb Baumgarten (1714-1762) a vizualizat „perfectul (Absolutul) ca existând întru „trei forme ale Adevărului, Bunătăţii, Frumuseţii.”[73] Clasificându-i ca fiind stupizi pe cei care încearcă „să dovedească că această unire a frumuseţii şi adevărului este inerentă în chiar esenţa lucrurilor,” explicit Tolstoi afirmă că „acestei clase aparţine uimitoarea teorie a Treimii baumgarteniană: Bunătate, Frumuseţe şi Adevăr.”[74] Tolstoi se opune acestui punct de vedere „mistic” al frumuseţii care amestecă frumuseţea „întru cea mai înaltă perfecţiune, Dumnezeu,” afirmând că acest punct de vedere „mistic” este o „definiţie fantastică… fundamentată pe nimic.”[75]

„Cărturarii scriu tratate lungi şi înnorate despre Frumuseţe ca şi un membru al Treimii estetice al Bunătăţii şi al Adevărului: *das Schöne, das Wahre, das Gute; le Beau, le Vrai, le Bon* sunt repetate cu litere de o şchioapă de filosofi, esteticieni şi de *feuilletonistes.* Toţi dintre ei gândesc că atunci când pronunţă aceste cuvinte sacrosancte vorbesc despre ceva chiar definit şi solid… În realitate aceste cuvinte nu numai că nu au nici un sens definit, dar ne împiedică să conferim orice sens definitiv artei existente.

Avem nevoie să scăpăm pentru moment din obişnuinţa de a considera această Treime a Bunătăţii, Frumuseţii şi Adevărului care ne-a fost prezentată de Baumgarten… şi de a fi convinşi de această natură fantastică în întregime a uniunii întru unul, a trei cuvinte şi

73 *Ce este arta?,* p. 93. Idea este bineînţeles atât de veche cât Platon.

74 *Ce este arta?,* p. 140.

75 *Ce este arta?,* p. 112.

concepţii deferente absolut."[76]

„Noţiunea de frumuseţe," scria Tolstoi, „nu numai că coincide cu bunătatea, dar este contrară ei; deoarece binele cel mai adesea coincide cu victoria asupra patimilor timp în care frumuseţea stă la rădăcina patimilor noastre."[77] Tolstoi întreabă: „ce au în comun concepţiile frumuseţii şi adevărului pe de o parte şi a bunătăţii pe de cealaltă?"

„Frumuseţea şi adevărul nu numai că sunt concepţii echivalente cu bunătatea şi nu numai că ele formează o entitate cu bunătatea, dar ele coincid cu acesta... Atenţiune şi priviţi! O conjunctură arbitrară întru Unul al acestor trei concepţii care sunt... străine una alteia. Ele sunt cele care stau la baza acestei teorii uimitoare [*udivitel'noi teorii*].[78]

Soljeniţân atribuie existenţa întru tri-unitate a Adevărului, Bunătăţii şi Frumuseţii deoarece el acceptă existenţa unui „Absolut" sau a „Perfecţiunii." Unde există perfecţiune adevărul şi frumuseţea co-există într-o tri-unitate deoarece perfecţiunea implică logic unitatea, o unitate care nu este pur şi simplu restrânsă la o unicitate numerică care este mai mult un fel de unitate în pluralitate – pe care însăşi idea de unitate o presupune şi implică.

Pentru Soljeniţân existenţa Absolutului este evident intuitivă.[79] În Scrisoare către Trei Studenţi Soljeniţân s-a

76 *Ce este arta?,* p. 141.

77 *Ce este arta?,*p. 141. Este remarcabil că Tolstoi poate prezenta bunătatea ca pozitivă şi prezentă doar în aspectul negativ, nu pentru bunătatea în sine, ci a atitudinii pervertite a omului faţă de frumuseţe. Adevărul poate fi distorsionat în minciună şi bunătatea poate fi deformată întru rău la fel cum frumuseţea poate fi subversivă.

78 *Ce este arta?,* p. 142.

79 Vezi de exemplu rugăciunea lui Soljeniţân publicată în engleză în Michael Bordeaux, ed., *Patriarhul şi Profeţii* (New York şi Washington: Praeger, 1970), p. 344. În *Primul Cerc* Stalin este portretizat ca fiind incapabil să scape de problema Absolutului. „Dintr-o dată s-a oprit. Şi

apropiat de problema Absolutului dintr-o perspectivă interesantă. Scria că dreptatea este „evident" ... un concept inerent în om, din moment ce nu poate fi trasată de nici o altă sursă."

„Nu există nimic relativ despre dreptate, la fel cum nu există nimic relativ despre conştiinţă... Şi vă rog să numi spuneţi că toată lumea înţelege dreptatea în propriul său fel. Nu!"[80]

Înţelesul din spatele afirmaţiei că dreptatea este „inerentă în om" deoarece aceasta „nu poate fi trasată de nici o sursă" este destul de semnificativă pentru viziunea lui Soljeniţân despre valoarea şi misiunea profetică a artei. Soljeniţân a ajuns la concluzia că din moment ce lumea experienţei noastre conţine numai imperfecţiunea, baza posibilă pentru conceptul umanităţii adânc înrădăcinat al intuiţiei în perfecţiune (dreptate, adevăr, frumuseţe, bunătate) este precis existenţa – la un nivel mai înalt – a perfecţiunii care fundamentează, susţine şi penetrează lumea noastră a imperfecţiunii şi penetrează deasemenea şi conştiinţa lăuntrică.[81] Omul, după cum era, poartă chipul desăvârşirii întru sine deoarece realitatea desăvârşirii există în Absolut. În *Primul cerc* Kondraşev-Ivanov afirmă:

„O fiinţă umană posedă de la naştere o anumită esenţă, nucleul, după cum era, al acestei fiinţe umane. „Eul" său... poartă întru sine un *chip al desăvârşirii.*[82]

---

acolo sus? Mai sus? El nu avea egali, dar dacă acolo, sus acolo... şi el mărşăluia încet încolo şi încoace. Acum şi din nou aceeaşi problemă a plesnit întru mintea lui Stalin."(*Primul cerc,* cap. 21; p. 131).

80 Labedz, *op. cit.,* p. 125f.

81 Aparent Soljeniţân este de acord cu acest punct de vedere, atât platonic cât şi creştin, că este imposibil să ajungi la un concept al unei intuiţii a perfecţiunii din simplul fapt al imperfecţiunii. De exemplu, adevărul poate exista fără existenţa minciunii, timp în care minciuna poate exista doar în relaţie cu realitatea pozitivă a adevărului care distorsionează şi perverteşte.

82 *Primul cerc,* Cap. 53; p. 376.

În *Pavilionul canceroşilor* Soljeniţân scrie că „înţelesul existenţei” este de a păstra „*chipul veşniciei* nedistorsionat, netulburat şi nepervertit.” Cu acest *chip al veşniciei* este născută fiecare persoană [*izobrazhenie vechnosti, zaronennoe kazhdomu*].”[83]

Acest „chip al desăvârşirii” sau „chip al veşniciei,” legătura internă între om şi Absolut este fundamentul pentru intuiţia Absolutului. El este fundamentarea epistemologiei şi teleologiei lui Soljeniţân. Referindu-se la o ideologie oficială a epistemologiei marxiste, Kondraşev-Ivanov afirmă în *Primul cerc* că „adevărul se presupune că este rezultatul final al unei investigaţii îndelungate. Nefiind de acord el afirmă: „dar nu percepem oare noi un fel de adevăr crepuscul înaintea oricărei investigaţii începute?”[84] Kondraşev-Ivanov afirmă că omul poate cuprinde adevărul intuitiv.[85]

Acest aspect revelatoriu al epistemologiei este întralegat cu teleologia lui Soljeniţân.[86] Cu privire la acest aspect portretul pe care îl face Soljeniţân lui Stalin este semnificativ din moment ce el încearcă „să-i facă o contribuţie de neşters” lingvisticii. „Fiind inspirat el a scris câteva fraze: Suprastructura a fost creată *cu scopul de a...*” Aparent teleologia marxistă a omis scopul real al existenţei umane, din moment ce Soljeniţân scrie: „şi el nu a văzut *îngerul teleologiei medievale* zâmbindu-i peste

---

83 *Pavilionul canceroşilor,* cap. 30; p. 428. (Italicele mele).

84 *Primul cerc,* cap. 53; p. 376.

85 Chiar şi la un nivel practic intuiţia este cea care ghidează multe din personajele lui Soljeniţân, în special în *August 1914.*

86 Folosirea repetată a anumitor cuvinte – „privire,” „vedere,” „viziune,” „ochi,” „inimă” – îl leagă pe Soljeniţân, probabil inconştient şi neintenţionat cu acea epistemologie revelatorie atât de comună Occidentului latin pre-scolastic. Acestea îl leagă pe Soljeniţân de tradiţia epistemologică continuă a creştinismului ortodox. În conformitate cu acest punct de vedere, fiinţa lăuntrică a omului este iluminată intern de lumina dumnezeiască, permiţându-i omului să vadă şi să judece trecătorul din perspectiva veşnicului.

umăr."[87] Unul dintre ţelurile existenţei umane este pentru Soljeniţân o unitate genuină a umanităţii în Adevăr, Bunătate şi Frumuseţe. În Conferinţa sa Nobel, Soljeniţân scrie că în ultimele câteva decade „umanitatea a devenit imperceptibil şi dintr-o dată unită... umanitatea a devenit una." Această unitate, orişicum, a fost dobândită „nu prin mijloacele unei experienţe dobândite gradual, nu de la ochi..." este mai mult o unitate realizată de „presa şi radioul internaţional" şi este una superficială, externă şi fragilă. Nu este vorba de o unitate duhovnicească, organică şi liberă a umanităţii. De fapt, Soljeniţân pretinde că această unitate superficială a creat mai mult o viziune divizionară a omului decât una unitivă, contribuind la răspândirea unor „scări de valori" variate care se luptă una cu alta pentru inima omului. Totuşi, în conformitate cu Soljeniţân, a existat un timp când „era posibil ochiului uman individual să vadă şi să accepte o anumită gradaţie comună a valorilor." La un anumit moment „ochiul uman individual" ştia „ceea ce este crud... ce constituia onestitatea şi ce însemna înşelăciunea." Dar, scrie Soljeniţân, „acest secol douăzeci al nostru," golit de o singură scară a valorilor, „s-a dovedit a fi mai crud decât secolele precedente..." trăim într-o lume care „după ce vede o mlaştină uscată" exclamă: „ce pajişte încântătoare!"

„Cine şi cum se vor reconcilia aceste scări de valori?" „Cine îi va oferii umanităţii un singur sistem de evaluare pentru faptele rele şi pentru cele bune...?" Pentru Soljeniţân este misiunea profetică a artei să ajute „o

87 *Primul cerc,* cap. 19; p. 114. (Italicele mele). Evul mediu este portretizat favorabil în alt loc din lucrările lui Soljeniţân. Profesoara Ol'da Andozerskaia explică că „dacă se respinge Evul Mediu, istoria Occidentului este în colaps iar restul istoriei moderne devine incomprehensibilă... viaţa duhovnicească a Evului Mediu este mult mai importantă. Umanitatea nu a cunoscut de atunci şi până acum o vreme când a existat o viaţă atât de duhovnicească care predomina existenţa materială." Vezi *August 1914,* traducere. M. Glenny (New York: Farrar, Straus şi Giroux, 1972), p. 548f. Vezi *Primul cerc,* cap. 60; p. 442 şi cap. 42; p. 297f.

umanitate tulburată să-şi redescopere adevăratul sine...” Atunci când Soljeniţân afirmă realitatea tri-unităţii Adevărului, Bunătăţii şi Frumuseţii el se dedică lor, artei şi absolutului, valorilor universale care nu sunt „fluide şi permanent schimbătoare” şi care sunt „valide pentru umanitatea întreagă” deoarece aceste valori sunt înrădăcinate în unitatea dumnezeiască care este sursa întregii existenţe. Tocmai din cauza acestui crez în Absolut Soljeniţân este capabil să cheme umanitatea să îmbrăţişeze o singură scară a valorilor universale.

„Oferindu-se şase, patru sau chiar două scări de valori nu poate exista o umanitate unificată, o lume unită... Nu am putea reuşii să mântuim un pământ, la fel cum un om cu două inimi nu trăieşte mult în această lume.”

Dacă tri-unitatea Adevărului, Bunătăţii şi Frumuseţii sunt de origine dumnezeiască şi dacă lumea creată participă tainic întru lumea duhovnicească necreată a acestei triade, atunci – într-o lume în care Soljeniţân vede binele şi adevărul batjocorite, călcate în picioare şi pur şi simplu ignorate – unica şansă a umanităţii ca întreg pentru a recâştiga valorile pierdute ale adevărului şi bunătăţii este prin taina frumuseţii care încă mai atrage umanitatea.[88] Ca şi o reflexie a frumuseţii arta are capacitatea de a descoperii adevărul şi frumuseţea într-o formă vividă şi prin urmare să ridice umanitatea la cauza interesului etic:

88 În „Domnul –bov şi problema artei” Dostoievski scria: „Arta este la fel de mult o necesitate pentru om ca şi mâncarea şi băutura. Nevoia de frumuseţe şi creaţie care o întrupează este inseparabilă şi fără de ea omul ar fi refuzat probabil să trăiască în lume. Omul o tânjeşte, o găseşte şi acceptă frumuseţea *fără nici o condiţie* tocmai fiindcă este frumuseţe... Frumuseţea este prin urmare inerentă întru orice fiindcă este sănătoasă, adică, dintre tot ceea ce are viaţă fiind o necesitate a organismului uman. Este armonie; ţine cu sine nădejdea liniştirii; este întruparea idealurilor omului şi ale umanităţii.” (*Scrieri ocazionale,* p. 124f).

„dacă oare germinaţiile mult prea evidente şi mult prea drepte ale Adevărului şi Bunătăţii ar fi zdrobite, tăiate sau nu li s-ar permite să crească atunci probabil că focurile Frumuseţii mult prea impulsive incapabile de a fi prezise şi permanent surprinzătoare îşi vor face o cale cu forţa şi vor absoarbe *chiar acea pată*, împlinind prin urmare datoria celor trei?”

Din cauza acestei relaţii organice cu Frumuseţea, „adevărata artă” are posibilitatea de a restaura vederea şi valoarea universală a umanităţii. Un artist nu trebuie să împărtăşească imediat crezul lui Soljeniţân în Absolut pentru a produce „adevărata artă.” Un artist, dacă este onest şi adevărat intuiţiei sale, descoperă inevitabil acel aspect al realităţii pe care o descrie. Această revelaţie este prin urmare o reflecţie a Absolutului. Soljeniţân crede că datoria profetică a adevăratei arte poate fi recunoscută cel mai bine de artistul care „recunoaşte deasupra lui o putere mai înaltă şi munceşte cu bucurie ca şi un umil învăţăcel sub raiul lui Dumnezeu.” Soljeniţân crede că este dificil pentru un relativist sau solipsist să „structureze un sistem duhovnicesc echilibrat” şi de aici arta lor nu reflectă consistent nici „eternul” şi „nici „prezentul.” Solipsitul sau relativistul nu reuşesc deoarece ei nu descoperă fundamentele existenţei.

„Un artist se imaginează pe sine creatorul unei *lumi duhovniceşti autonome;* el găzduieşte pe umerii săi actul creării şi popularizării lumii, asumându-şi o responsabilitate totală pentru ea. Dar el se prăbuşeşte sub această greutate, deoarece nici un geniu muritor nu poate trăi sub ea, la fel cum, în general când *omul care se declară centrul existenţei este incapabil să creeze un sistem duhovnicesc echilibrat.*”[89]

89 Italicele mele. În „Domnul –bov şi problema artei” Dostoievski scria că „arta deviază de la realitate deoarece există poeţi cu adevărat nebuni şi prozatori care îşi îngreuiază singuri relaţiile cu realitatea.” (*Scrieri ocazionale,* p. 130); „... omul poate devia de la realitatea

Misiunea profetică a artei este de a restaura valorile universale şi de a ridica o atmosferă etică în lume, ţelul căreia este exprimat destul de convingător de Şulubin în *Pavilionul canceroşilor*:

Trebuie să arătăm lumii o societate în care toate relaţiile, principiile fundamentale şi legile curg direct din morală şi din ea *singură.* Cererile moralei trebuie să determine toate consideraţiile: cum trebuie crescuţi copiii, cum trebuie condusă munca cu cei care se maturizează şi cum trebuie să-şi ocupe ei timpul liber. În ceea ce priveşte cercetarea ştiinţifică, trebuie condusă doar acolo unde nu strică moralitatea, mai presus de orice acolo unde nu distruge chiar pe cercetători. Acelaşi lucru ar trebui să se aplice poliţelor străine. De fiecare dată când se ridică problema frontierelor, nu ar trebui să ne gândim cu cât vom devenii mai bogaţi sau mai puternici sau ce fel de curs va avea această acţiune asupra noastră ori în ce fel ne va mării prestigiul: ci cât de moral este acest lucru?”[90]

„Adevărata artă” are prin urmare o datorie enormă. Misiunea ei educaţională este de a învăţa indivizii şi naţiile. Misiunea sa profetică constă în a avertiza umanitatea de calea sa precară şi de a o chema să se întoarcă la valorile universale şi absolute. Atunci când Soljeniţân citează „enigmatica remarcă” a lui Dostoievski

---

normală, de la legile naturii pe parcursul vieţii; la fel va face odată cu el şi arta” (p. 135).

90 *Pavilionul canceroşilor,* cap. 31; p. 442. La întâlnirea lui Soljeniţân cu Secretariatul Uniunii Scriitorilor Sovietici pe data de 22 septembrie 1967 a fost atacată şi denunţată această viziune morală exprimată în *Pavilionul canceroşilor*. Un critic se plângea: „Filosofia socialismului moral nu apariţie doar eroului. Se poate vedea cum aceasta este apărată de autor. Acest lucru nu poate fi permis.” (Labedz, *op. cit.,* p. 115). Un alt critic a fost şi mai explicit: „sensul politic şi ideologic al socialismului înseamnă negarea marxism-leninismului. Toate aceste lucruri sunt complet inacceptabile, societăţii noastre şi poporului nostru.” (Labedz, *op. cit.,* p. 119).

că „frumuseţea va mântui lumea [*mir spaset krasota*],”[91] datoria artei pare a primii o altă dimensiune, un scop aproape mesianic. Este oare utopică în cele din urmă viziunea lui Soljeniţân? Crede el la modul serios că arta poate şi va mântui în cele din urmă lumea? Admiţând că remarca lui Dostoevski a fost la un moment dat „o simplă frază,” Soljeniţân scrie că precum trecea timpul am ajuns la concluzia că dictonul lui Dostoievski nu a „fost o alunecare a limbii în timp ce vorbea” ci o „profeţie,” unul dintre „uimitoarele fulgere introspective ale lui Dostoevski.”

Câteva din afirmaţiile din Conferinţa decernării titlului Nobel tind să susţină interpretarea că Soljeniţân gândea serios că arta nu numai că poate *ajuta* umanitatea în bunăstarea ei morală dar poate în cele din urmă câştiga lupta împotriva răului. Scriind că arta şi literatura „ţin cheia unui miracol,” Soljeniţân afirmă: „ni se va spune: ce poate face arta în faţa unui atac violent deschis şi fără de nici o părere de rău sau de milă?” El răspunde că „violenţa nu există şi nu poate exista prin sine: este invariabil întralegată de *minciună*. Ele sunt legate în cea mai intimă, cea mai organică şi cea mai profundă manieră.” „Minciunile,” scrie el, „pot prevala peste multe din această lume, dar nu pot prevala niciodată împotriva artei.” Acest lucru este dus la maxim atunci când Soljeniţân declară într-un duh pur utopic:

> Golătatea violenţei va fi expusă concomitent cu dispersia minciunilor – şi atunci vârstnica violenţă *va cădea înfrântă.*[92]

---

91 Ipolit atribuie aceste cuvinte prinţului Mâşchin din *Idiotul,* III, 5.

92 (Italicele mele). În *Ce este arta?* Tolstoi scria ceva similar: „datoria artei este enormă. Prin influenţa artei reale ... acea cooperare pacificatoare a omului care este menţinută de *mijloace externe* – de cazurile noastre de tribunal, poliţie, instituţiile de caritate, inspecţia fabricilor şi aşa mai departe – ar trebui să fie obţinute de activitatea liberă şi veselă a omului. *Arta ar trebui să oprească violenţa.*” (p. 287, italicele mele).

În confruntarea cu răul Soljeniţân vede o diferenţă enormă între capacitatea efectivă o „bravului om de rând” şi cea a Artistul-profet. Singurul posibil răspuns moral pentru „bravul om de rând” este de a participa la minciuni. „Regula sa: fie ca *acea* să vină întru lume, fie ca ea să aibă o domnie supremă – dar nu prin mine.” Efectivitatea artistului profet este aparent nelimitată.

„Stă întru puterile scriitorilor şi artiştilor să facă mult mai mult: *să frângă minciuna!* Deoarece în lupta cu minciuna arta... va triumfa întotdeauna!”

Ultima propoziţie din Conferinţa decernării titlului Nobel pare fără de nici o ambiguitate utopică. Citând proverbul rusesc că „un singur cuvânt al adevărului este mai greu decât lumea întreagă,” Soljeniţân declară că „pe o asemenea violare aparentă şi fantastică a legilor conservării materiei şi energiei se bazează propria mea activitate şi chemarea mea către scriitorii lumii.”

Dacă Soljeniţân vede în cele din urmă arta ca fiind capabilă să răscumpere lumea, atunci viziunea sa nu este numai o „violare fantastică” a legilor fizicii ci şi o violare fantastică a chiar principiilor duhovniceşti pe care se bazează şi se valorizează viziunea sa asupra artei, o violare a celui mai profund aspect al ontologiei umane – libertatea. Opinia sa ar fi mult mai aproape de speranţele sanguine şi utopice ale lui Tolstoi decât de gândirea lui Dostoevski.[93]

Ar fi nedrept să interpretăm afirmaţiile lui Soljeniţân pe această temă mult prea literal. Alte afirmaţii din Conferinţa decernării titlului Nobel sprijină afirmaţia că Soljeniţân vede arta doar ca o armă puternică cu care se poate purta a bătălie viguroasă împotriva răului. „Nu ar putea atunci arta şi literatura,” întreabă el, „să ofere real

93 Pentru o analiză a viziunii utopice a lui Dostoievski a se vedea articolul meu „Dostoievski şi Hawthorne?” în *Tranzacţii ale asociaţiei cărturarilor ruso-americani,* V (1972) şi sub o formă diferită sub titlul „ O critică a comparaţiilor dintre Dostoievski şi Hawthorne” în Apedix la volumul al XI-lea din *Colecţia lucrărilor lui Geroges Florovski*.

un sprijin lumii moderne? Crezând că „literatura lumii este deplin capabilă să ajute o umanitate problematică,” Soljeniţân îi cheamă pe artişti „să vină şi să se alăture bătăliei.”

Cea mai sigură interpretare şi una din cele mai consistente cu viaţa sa personală şi cu operele literare este că Soljeniţân vede arta ca şi o armă puternică care poate *ajuta* da nu poate mântui omenirea. Soljeniţân a exagerat unele din expresiile sale cu scopul de a accentua opinia sa: *potenţialul profetic al artei.*

Opinia lui Soljeniţân despre rău nu este naivă. Este cât se poate de conştient de cele mai adânci dimensiuni ale problemei libertăţii duhovniceşti. Dacă omul este duhovniceşte liber, atunci este capabil să „creeze” răul printr-o simplă perversiune a voinţei. Atâta vreme cât omul este duhovniceşte liber, nu poate exista nici o utopie pământească. Este binecunoscut un exemplu din recunoaşterea adâncurilor răului uman care la Soljeniţân este pătrunzătore şi dostoevskiană. La finele *Pavilionului canceroşilor* Oleg Kostoglotov vizitează o grădină zoologică şi este uimit de „un anunţ pus pe una din... cuşti.”

„Micuţa maimuţică ce obişnuia să trăiască aici a fost orbită din cauza unei cruzimi nesimţite a unuia dintre vizitatori. Un om rău a aruncat un muc de ţigară aprins în ochii lui Macaque Rhesus.”[94]

Kostoglotov este „încremenit de uimire,” incapabil să înţeleagă acest lucru. Acest om nu „era descris ca şi anti-umanist sau ca şi un agent al imperialismului american. Tot ceea ce a spus era că este un om rău. Iată ce era atât de uimitor: cum poate fi acest om pur şi simplu rău?” Kostoglotov, „fiind obsedat cu portretizarea feţei acelei maimuţe Macaque oarbe, repetă din nou şi din nou că a fost cauzată de un om rău – „pur şi simplu pentru

94 *Pavilionul canceroşilor* cap. 53; p. 506.

amuzament [*prosto-tak*].”[95] Pentru Soljeniţân răul nu este rezultatul inevitabil al ordinii sociale şi economice ci se ridică din adâncurile libertăţii umane, făcând orice utopie de pe pământ imposibilă.[96]

Totuşi Soljeniţân nu se va retrage întru apărare şi întru pesimism. El crede că trebuie făcut un efort pozitiv pentru a se îmbunătăţii climatul moral al lumii moderne şi a menţine statornic că arta este inerent potrivită să se angajeze în acest efort. Artiştii, dacă sunt interesaţi genuin de adevăr şi bunătate pot contribui enorm la restaurarea acestor valori pierdute. Viziunea ultimă a lui Soljeniţân a misiunii artei nu este prin urmare nici utopică nici naivă. Este profund idealistă, curajoasă şi nobilă.

95 Ultimile cuvinte din *Pavilionul canceroşilor* sunt: „un om rău a aruncat un muc de ţigară aprins în ochii lui Macaque Rhesus. Pur şi simplu ca să se amuze...” (*Pavilionul canceroşilor*, cap. 36; p. 532). Pentru motive inextricabile ediţia Posev a *Pavilionul canceroşilor* a omis aceste ultime două rânduri.

96 La întâlnirea Secretariatului Uniunii Scriitorilor Sovietici pe data de 22 septembrie 1967 scriitorul Abdumomunov a fost cât se poate de conştient de implicaţia scenei din *Pavilionul canceroşilor*. Vezi Labedz, *op. cit.,* p. 117.